Evangelium

Die

Evangelien,

ihr Geist, ihre Verfasser

und

ihr Verhältniß zu einander.

Ein Beitrag

zur Lösung der kritischen Fragen

über

die Entstehung derselben.

Motto:

Luk. XII, 2. Οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται· καὶ κρυπτὸν, ὃ οὐ γνωσθήσεται.

Zweite Auflage.

Leipzig

Verlag von Otto Wigand.

1852.

Vorrede.

Gewiß ist keine Frage, welche in unsern Tagen die christliche, wenigstens die christlich-theologische Welt durchgreifender bewegte, als die Frage über den Neutestamentlichen Kanon und namentlich über die Zeit und Art, in der die Geschichten der Evangelien entstanden sind. Um diesen Punkt hat sich wie um den heiligen Heerd des ihnen anvertrauten Tempels der Kern von den Männern der evangelischen Kirche zusammengestellt und es wird da von ihnen um die Fragen über die urkundliche Glaubwürdigkeit und den geschichtlichen Werth der evangelischen Berichte oder ihre bloß mythisch-symbolische Bedeutung mit der heißesten Anstrengung gekämpft. Und gewiß verdient auch keine Frage so sehr, als diese, daß nur mit dem heiligsten und besonnensten Ernste um sie verhandelt werde. Scheint sich's doch dabei um nichts Geringeres als um Sein und Nichtsein der christlichen, wenigstens der evangelischen Kirche zu handeln. Und mit dieser Kirche würden zugleich die theuersten und höchsten Güter des menschlichen Gemüths- und Geistes-Lebens stehen oder fallen. Denn welcher ruhig Prüfende und Wohlgesinnte kann sich verbergen,

daß in ihr und ihren Wahrheiten der hohe feste Damm gegründet steht, der den lüsternen Rohheiten und den wühlenden Leidenschaften der fleischlichen Menschen noch eine Schranke setzt und der zugleich der tiefen aufwärtsziehenden Sehnsucht des edleren Gemüthes zur Zinne wird, auf der sie sich aus dem Drucke und der Nichtigkeit dieses armen Lebens zu höherer Befriedigung erhebt. Den einzigen ächten Gehalt würde das Leben verloren haben, wenn ihm die selige Gewißheit von einem Vater der Liebe, der nicht als kaltes todtes Denken Alles durchdringt, sondern als warme lebendige Persönlichkeit die Wage des Lebens in freien Händen hält, entrissen wäre, wenn der Geist der Heiligung, der Demuth und der selbstvergessenen Liebe ihm entwiche, wenn nicht in der innigen Gemeinschaft mit dem Allheiligen und im Bewußtsein seiner Kindschaft dem Menschen das höchste Kleinod gesichert bliebe.

Diese Güter sind mir die höchsten Lebensschätze, die Heiligen, vor denen ich das Haupt jederzeit entblöße und meine Hände falte. Wo es sich um sie handelt, da sollte besonnener Ernst und treue Vorsicht jedes Wort leiten, und man wird auch mir zutrauen, daß meine Worte sich von diesem Ernste und von dieser Vorsicht wollen leiten lassen.

Aber es giebt noch etwas Höheres, als selbst diese Heiligen, etwas Höheres, als selbst Frieden und Beruhigung der Welt, der äußern, wie der innern Herzenswelt: ich meine — — die Wahrheit. Was nicht auf ihr gegründet wäre, stünde auf Moder, und wenn es der heiligste Bau des Glückes und des frommen Glaubens einer ganzen Menschheit wäre. Nichts, als das Wahre, ist ewig, wie schon der Name des Wortes es sagt. Das Wahre nur ist das

Währende. Darum was währen soll, muß auf Wahrheit bestehen, und wer aus irgend welcher Rücksicht sie verleugnete, der hätte Gott selbst in ihr verleugnet und hätte der Menschheit und ihrem Glücke wahrhaftig keinen Dienst gethan. Glück und Friede, die auf Täuschung oder verleugneter Wahrheit stünden, ständen in einem Sande, den die Fluth der prüfenden und alles enthüllenden Zeit über kurz oder lang doch hinwegspülte und dann käme das morsche Fundament dennoch zu Tage und der grundlose Bau erschlüge mit seinem Falle die Armen, welche in sorgloser Zuversicht sich in seinem Frieden eingewohnt hätten.

Wahrheit — welche sie auch sei, — mit redlichstem nüchternsten Ernst erforschte Wahrheit war, was ich darum einzig gesucht habe und was diese Frucht meiner unverdrossenen anspruchlosen Mühe hier der prüfenden Welt vorlegen will.

Man traue mir so viel zu, daß ich die Bestrebungen und Forschungen, die auf diesem Gebiete bisher vorgekommen sind, nicht außer Acht gelassen habe. Die verschiedenen Erklärungsweisen von dem Verhältnisse der Synoptiker unter sich und zu Johannes waren aber theilweis so verkünstelt, daß sie die Zeit bereits gerichtet hat, — anderntheils gingen sie so wenig gründlich in die Lösung aller zu erledigenden Fragen ein, sondern gingen und gehen nur täuschend um die eigentliche Schwierigkeit herum, daß sie einen Anspruch auf genügende Lösung wohl selbst kaum machen werden. Die in neuerer und neuester Zeit hervorgetretenen kritischen Arbeiten über das Leben Jesu und die Synoptiker aber leiden zu sehr an willkürlicher Gewaltthätigkeit, drehen und konstruiren die biblischen Geschichten zu frei und ungebunden nach vorgefaßten Anschauungen und namentlich

ist die zuletzt erschienene Kritik in jeder Rücksicht so lüderlich und voll verwirrten Eiferns, daß sie nicht wird dafür gelten wollen, eine nüchterne und ruhige Ergründung des wirklich geschichtlichen Verhaltes der Sache zu sein.

Ich habe deßhalb geglaubt, von Neuem alle Verhältnisse der kanonischen Schriftsteller und die auf sie bezüglichen Fragen prüfen und eine ganz neue Arbeit nach einem neuen, aus unbefangener, d. h. von jeder Nebenrücksicht freier Forschung hervorgegangenen Principe geben zu sollen. Man wird darum jeden Prunk mit Gelehrsamkeit, jedes Citat vermieden sehen. Um Ruhm und Aufsehen war mir's nirgends zu thun, sondern einzig um Wahrheit. Ich verlange keinen weitern Lohn und keine Gerechtigkeit, als die Anerkennung, daß ein ernster und redlicher Sinn hier gestrebt habe. Aber diese Gerechtigkeit begehre ich auch durchaus für meine Forschung. Ich werde auch eine Widerlegung des von mir aufgestellten Systems nicht anerkennen, wenn bloß zuversichtliche Behauptungen und Berichtigungen einzelner Punkte dagegen erhoben werden. Nur dann gebe ich es mit Freuden preis, wenn ein anderer ebenso vollständiger und ruhig in die Sache eingehender Versuch gewagt und durchgeführt werden wird, welcher alle bei Vergleichung der kanonischen Schriftsteller, namentlich bei Vergleichung der vier Evangelisten sich gebieterisch aufdrängenden Schwierigkeiten und Fragen auf eine noch einfachere, ungezwungenere und durch innere Wahrheit sich empfehlendere Weise löst.

Wenn auf den Apostel Paulus bei Gelegenheit des Lukas-Evangeliums mancher schwere und seinen Charakter hart bezüchtigende Schatten fällt, so hat es mich selbst tief genug geschmerzt, daß er ihn treffen mußte. Aber die Schuld liegt leider an

diesem leidenschaftlich-heißen, wenn auch äußerst geistvollen Manne selbst; und ich versichere mit vollkommenster Gewissenhaftigkeit, daß ich gar manches noch zurückgehalten und Alles, was gesagt werden mußte, erst zwei und dreimal wieder durchgeprüft habe, ehe ich es niederschrieb. — Unbedacht bin ich mir nicht bewußt etwas gesagt zu haben.

In diesem Bewußtsein gebe ich das Buch der Welt. Mag manches bisher Bestandene dadurch hart angetastet und an so manchem alten Baue mit schonungsloser Hand gerüttelt werden, — es ist die Wahrheit, die es fördern, mit ernster Redlichkeit fördern will. Wenn ihm der Zweck gelingt, so hat es dem Gotte der Wahrheit an seinem Theile wohl gedient. Möge es dazu ernste, redliche, für Gott und Wahrheit rein und leidenschaftslos begeisterte Leser finden! Nur für solche ist es geschrieben.

Ueber die Art, wie, und den Kreis, von welchem dieses Buch wolle gelesen sein, ist noch zu sagen, daß es jedenfalls theologisch gebildete und mit dem Stoffe der Evangelien in's Einzelne hinein vertraute Leser voraussetze. Keiner wird es ohne Kenntniß des griechischen Urtextes und ohne eine im Einzelnsten durchgenommene Vergleichung der Synoptiker unter sich und mit Johannes und ohne Beachtung ihrer eigenthümlichen Verschiedenheiten, und ohne das empfundene Bedürfniß die daher entstehenden Schwierigkeiten befriedigend zu lösen, ganz verstehen. Auch will dasselbe eigentlich studirt und wie ein Commentar behandelt sein. Das griechische Neue Testament darf der Leser nie aus den Händen legen; jedes Kapitel (z. B. des Lukas oder Markus), das besprochen wird, muß er vorher ganz durchgelesen und seinen Inhalt bei der Lesung im Geiste gegenwärtig

haben; und vor allen muß er es mit dem parallelen Kapitel des Matthäus verglichen und die Differenzen, die sich durch die Vergleichung der Texte ergeben, sich bezeichnet haben. Dann, und nur dann, wird er die Erklärung dieser Abweichungen, die zu jedem Kapitel gegeben ist, ganz durchschauen und das ganze Neue Testament, wenigstens die hier besprochenen Schriften desselben, im innersten Wesen und Werden sich vor seinem Blicke aufschließen und im ursprünglichsten Entstehen sich vor seinem Geiste wie neu erzeugen und gestalten sehen.

Register.

Erstes Buch:

Zweites Buch:

Erster Abschnitt:

Der Kern des öffentlichen Lebens Jesu oder: Kapitel VI—XXI des Lukas.

Zweiter Abschnitt:

Leidens-Geschichte.

Dritter Abschnitt:

Geschichte vom ersten öffentlichen Auftreten Jesu bis zur Bergrede und die Vorgeschichte seines messianischen Lebens. Lukas I—VI. Matthäus I—IV incl.

Vierter Abschnitt:

Drittes Buch:

Zweiter Theil.

Markus und Johannes.

Viertes Buch.

Fünftes Buch.

Sechstes Buch.

Sinnstörende Druckfehler und Verbesserungen:

Seite 22 Zeile 9 statt: „in der zweiten Person" lies: „in der dritten Person".

= 52 = 8 st.: „Freundschaftsverhältnisse" lies: „Feindschaftsverhältnisse".

= 61 Anmerk. statt: „Oben V. 8 τὴν γῆν ꝛc." lies: „Oben V. 8 war τὴν γῆν ꝛc."

= 114 Zeile 19 statt: „erinnernde" lies: „erinnernden".

= 114 = 4 von unten statt: „ως" lies: „ὡς".

= 121 = 23 statt: „theurer" lies: „wohlfeiler".

= 125 = 3 statt: „Gal. I, 8." lies: „Gal. I, 18.".

= 147 Anmerk. Zeile 4 von unten statt: „dem letzten" lies: „den letzten".

= 148 Zeile 19 statt: „Von dieser wahren" lies „Vor dieser".

= 154 Anmerk. letzte Zeile statt: „יְרִיח" lies: „יְרִיחוֹ".

= 181 Zeile 23 statt: „ἐν δεξιῶν" lies: „ἐκ δεξιῶν".

= 210 = 11 statt: „die ihn tödten" lies: ihn zu tödten".

= 222 = 15 statt: „στέρματος" lies: „σπέρματος".

= 276 = 3 statt: „V. 2" lies: „V. 4".

= 278 = 2 von unten st.: „Eph. X, 6. 8." l.: „Eph. V, 6. 8".

Seite 285 Zeile 4 von unten statt: III, 12 lies: III, 13.
= 286 = 8 statt: vergl. IX, 14. XI, 11 lies: vergl. Röm. IX, 14; XI, 11.
= 347 = 22 statt: תְמִים lies: תָּמִים
= 379 = 17 statt: ἵκα lies: ἵνα.
= 392 = 5 von unten statt: „Gesetzes-Geistes" lies: „Gesetzes-Geiste".
= 393 = 5 statt: „Einborne" lies: „Eingeborne".
= 396 = 5 von unten statt: „erstärkt" lies: „erstarkt".
= 410 = 13 nach: „kommen werde" lies noch: „entgegenzustellen".
= 410 = 9 von unten statt: „hervorhebt" lies: „hervorheben".
= 429 = 6 statt: „die Evangelienverfasser" lies: „der Evangelienverfasser".
= 433 = 3 statt: „diesen habes" lies: „dieses haben".

Einige weniger bedeutende Accentfehler, welche nicht hier angemerkt worden sind, wird der geneigte Leser gebeten selbst zu berichtigen.

Erstes Buch.

Allgemeine Einleitung.

Seite 285 Zeile 4 von unten statt: III, 12 lies: III, 13.

" 286 " 8 statt: vergl. IX, 14. XI, 11 lies: vergl. Röm. IX, 14; XI, 11.

" 347 " 22 statt: תְמִים lies: תֻמִים

" 379 " 17 statt: ἴκα lies: ἴνα.

" 392 " 5 von unten statt: „Gesetzes-Geistes" lies: „Gesetzes-Geiste".

" 393 " 5 statt: „Einborne" lies: „Eingeborne".

" 396 " 5 von unten statt: „erstärkt" lies: „erstarkt".

" 410 " 13 nach: „kommen werde" lies noch: „entgegenzustellen".

" 410 " 9 von unten statt: „hervorhebt" lies: „hervorheben".

" 429 " 6 statt: „die Evangelienverfasser" lies: „der Evangelienverfasser".

" 433 " 3 statt: „diesen habes" lies: „dieses haben".

Einige weniger bedeutende Accentfehler, welche nicht hier angemerkt worden sind, wird der geneigte Leser gebeten selbst zu berichtigen.

Erstes Buch.

Allgemeine Einleitung.

Seite 285 Zeile 4 von unten statt: III, 12 lies: III, 13.
" 286 " 8 statt: vergl. IX, 14. XI, 11 lies: vergl. Röm. IX, 14; XI, 11.
" 347 " 22 statt: תמִּים lies: תְּמִים
" 379 " 17 statt: ἴκα lies: ἵνα.
" 392 " 5 von unten statt: „Gesetzes=Geistes" lies: „Gesetzes=Geiste".
" 393 " 5 statt: „Einborne" lies: „Eingeborne".
" 396 " 5 von unten statt: „erstärkt" lies: „erstarkt".
" 410 " 13 nach: „kommen werde" lies noch: „entgegenzustellen".
" 410 " 9 von unten statt: „hervorhebt" lies: „hervorheben".
" 429 " 6 statt: „die Evangelienverfasser" lies: „der Evangelienverfasser".
" 433 " 3 statt: „diesen habes" lies: „dieses haben".

Einige weniger bedeutende Accentfehler, welche nicht hier angemerkt worden sind, wird der geneigte Leser gebeten selbst zu berichtigen.

Erstes Buch.

Allgemeine Einleitung.

§. 1.

Ausgangspunkt.

Ein entschiedner Fehler scheint mir von allen bisherigen Bearbeitern des Lebens Jesu darin begangen worden zu sein, daß sie zu unmittelbar in die Erzählungen und den sonstigen Inhalt der Evangelien selbst eingegangen und an dem zunächst in die Augen fallenden Stoffe derselben herumgearbeitet haben, ohne vorher einen festen, unzweifelhaften Grund und Boden in der urchristlichen Zeit, zunächst neben der Person des Erlösers, sich zu gewinnen und dann von diesem aus in den innersten Grund, in den innern Entwurf und Zweck der Evangelienabfassung selbst einzudringen. Diese innerlichste Konstruktion derselben mit entschiednen, möglichst unantastbaren Nachweisungen gleichsam von Neuem vorzunehmen, die Evangelien aus der Feder ihrer Verfasser Zug für Zug und Wort für Wort gleichsam hervorwachsen zu lassen, dies, dünkt mich, sei allein die wahre Aufgabe eines nicht mit Hypothesen und Nebensachen sich begnügenden, sondern nach fester Wahrheit und tiefer Gründlichkeit in dieser Sache ringenden Kritikers. Geschichtlich muß in ihr verfahren, keine Vermuthung darf gewagt, keine Behauptung darf aufgestellt werden, die nicht in den Worten der Evangelien selbst alsbald ihre unwidersprechliche Nachweisung findet und dann aus weitern gleichzeitigen Berichten z. B. denen der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefe oder auch aus den frühesten Kirchenschriftstellern ihre sichere Bestätigung erhält.

Mit andern Worten: aus sich selbst müssen die Evangelien im Vereine mit den übrigen ächten Theilen des N. T. Kanons ihre Kritik ausführen und zwar, ohne daß irgendwie eine apriorische philosophische Kategorie zu Hilfe genommen, ein sogenanntes Naturgesetz oder Denkgesetz angerufen, etwas bloß Vermuthetes in dieselben hineingetragen, oder eine gewaltsame willkürliche Erklärung gewagt wird. Die ruhigste, nüchternste, in rein geschichtlicher Weise verfahrende Besonnenheit muß fortgehend walten. Und dafür, daß sie ein richtiges Resultat mit ihrer Arbeit herausgefördert habe, muß sie die Probe dadurch sich stets zur Seite halten, daß ihr Ergebniß sich als in den unleugbaren geschichtlichen Verhältnissen und Zeugnissen der urchristlichen Zeit bestätigt und gewurzelt herausstellt.

Nicht um Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten, seien sie noch so glänzend und geistreich, — sondern um wissenschaftliche Sicherheit ist's ja in dieser ernsten Sache zu thun. Spielen und Muthmaßen und Konstruiren selbsterdachter Luftgebäude ist gut in Romanen, aber hier wäre es eine Versündigung am Geiste der Wahrheit und der Geschichte. Aller dergleichen Willkürlichkeiten und geistreicher Scheinbarkeiten werde ich daher bedacht sein, mich gänzlich zu enthalten und ohne alles apriorische und subjektive Wirthschaften rein aus den Evangelien selbst und den festconstatirten Thatsachen der urchristlichen Zeit heraus meine Kritik der evangelischen Berichte vollziehen. So hoffe ich die Geschichte ihrer Entstehung und ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander wahrheitsgetreu an's Licht zu bringen.

Ich nehme deßhalb meinen Ausgang zunächst nicht von der Person Jesu selbst, sondern von drei bis vier andern Namen und Männern, welche als die unmittelbaren Gründer der Kirche nach ihm erscheinen und nicht bloß in den Evangelien, sondern ebenso in den Geschichten der Apostel und deren Briefen zum Vorschein kommen, ja, welche überhaupt als die bisher noch unangefochtenen und durch die ganze Tradition wie durch den Kanon in ihrer Exi-

stenz beglaubigten Stützen der Kirche in Aller Munde sind. Es sind dies die hauptsächlichsten Verfasser der kanonischen Schriften selbst: Petrus, Paulus und Johannes, denen wir als vierten noch den Jakobus beizählen müssen.

Untersuchen wir das Verhältniß dieser *στύλοι τῆς ἐκκλησίας*, wie sie im Briefe an die Galater (II, 9) von Paulus genannt werden, zu einander, — so finden wir, daß es, wie meistens bei festen und eigenthümlichen Charakteren, nicht ein gegenseitig ganz in einander aufgehendes, sondern vielmehr ein markirt, um nicht zu sagen, eifersüchtig entgegenstehendes ist. Dies zeigt sich namentlich schon in dieser ebengenannten Stelle des Briefs an die Galater (Kap. I u. II). Die Geflissenheit, mit welcher Paulus daselbst seine unmittelbar von Gott und Christus ausgegangene Berufung zum Apostelamt heraushebt und dem widerspricht, daß er ein *ἀπόστολος ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* sei (I, 1), beweist, daß man ihn habe als einen nicht von Christo selbst berufenen und darum dem Petrus und Johannes nicht ebenbürtigen Apostel darstellen wollen. Daß aber diese Herabsetzung des Paulus von einer petrinischen oder streng-juden christlichen Partei ausgegangen sei, erkennen alle Ausleger an und müssen's anerkennen. Denn Alles in unserm Briefe: das andre Evangelium im Gegensatze zu dem seinigen (V. 6 *μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον*), das *ἀρέσκειν ἀνθρώποις* (V. 10), die *σάρξ* und *αἷμα*, mit welchen er sich nicht berathen will (V. 16) und die *πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι*, zu welchen er nicht habe gehen wollen, um sich bei ihnen Raths zu erholen (V. 17) — dies alles weist darauf hin, daß ein andres Evangelium neben dem seinigen und im Kampfe gegen das seinige sei vorgetragen worden und zwar von andern schon vor ihm wirkenden Aposteln oder doch gewiß in ihrem Namen. Dies zeigt II, 4 der Name *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* und die offenbare Gereiztheit gegen die *δοκοῦντες εἶναί τι* (V. 6) oder *δοκοῦντες στύλοι εἶναι* (V. 9), wie er die drei andern Apostelhäupter nennt.

Die Gereiztheit namentlich gegen Petrus tritt dann auf das Unverholenste hervor (V. 11: Ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν). Er wirft ihm und den mit ihm Verbündeten geradezu ein heuchlerisch-schleichendes Entgegenwirken gegen sein Evangelium (V. 13 und 14 συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι und εἶδον, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου) und ein Zwingenwollen zum Ἰουδαΐζειν vor und polemisirt nun den ganzen Brief durch mit dem glühendsten Eifer gegen das Evangelium, welches das Gerechtwerden aus dem Befolgen des mosaischen Gesetzes predige (V. 16 ff.). — Dies also ist das im ersten Kapitel V. 6 gemeinte andre Evangelium (vergl. III, 2 und sonst).

In dieser Stelle muß demnach für jeden Unbefangenen auf's Deutlichste klar sein, daß zwischen Petrus und Paulus ein eifersüchtig-gespanntes Verhältniß mit ziemlicher Bitterkeit gewaltet und jeder ein andres εὐαγγέλιον, der eine die δικαίωσις ἐξ ἔργων νόμου (II, 16), der andre die ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου (ib. vergl. Röm. III, 28) gepredigt habe. — Und daß dieser Zwiespalt nicht bloß in der Galater-Gemeinde statt gefunden habe, sondern durch die meisten paulinischen Gemeinden hindurchgegangen sei, ist ferner klar aus der durchgehenden Polemik gegen die Gesetzeswerke im Briefe an die Römer (Kap. IX — XI) sowohl wie in den übrigen paulinischen Briefen, und aus den Stellen des ersten Corintherbriefes, in welchen verschiedene Parteiungen in der dortigen Gemeinde namhaft gemacht werden und unter diesen namentlich wieder einer petrinischen Erwähnung geschieht (1 Cor. I, 11 — 13 ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσι — ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου — ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, vergl. Kap. III und IX, 1 — 6). In der Stelle IX, 1 — 6 Οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; — ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; giebt er nicht undeutlich zu verstehen, daß eben Kephas und seine Anhänger es seien, die ihn nicht als einen ächten Apostel wollen gelten lassen

und die ihm gegenüber jüdische Speise- und Sabbathgesetze als Hauptgesetze aufstellen möchten. — Dieselbe Polemik zeigt sich dann in Hinsicht auf die Sache besonders Col. II, 16. 17. Röm. XIV, 2. 3. Phil. III, 2 ff., wo überall die ihm feindlich gegenüberstehenden Judenlehren deutlich herausgehoben werden, und in Hinsicht auf die Personen sind besonders 2 Cor. XI, 4. 5 und XII, 11 bedeutend, weil dort die genannten Hauptapostel und die zu ihnen sich haltenden: „ὑπερλίαν ἀπόστολοι“ genannt werden.

Dasselbe gespannte Verhältniß zwischen Paulus und Petrus wird uns auch von Lukas in der Apostelgeschichte bestätigt (XV, 1. 2). Dort ist im Weiteren zwar von einer Versöhnung der übrigen Apostel mit den Ansichten Pauli gesprochen. Aber der Bericht des Paulus (Gal. II) und die Vorfälle in Corinth, und die unleugbare Polemik des Briefs Jakobi (II, 24) gegen den Römerbrief (III, 28) und die Furcht des Paulus vor der Reise nach Jerusalem (Act. XX, 22 f. XXI, 11. 13. Röm. XV, 30. 31) und was ihm daselbst begegnet (Act. XXI, 20 ff.) — dies Alles zeigt hinlänglich, wie tief die Parteiung und Erbitterung der Pauliner und Petriner gewesen und wie unheilbar dieselbe bei Lebzeiten beider Apostel fort und fort geblieben sei. Es fand also von Anfang ein kaltes, mißtrauisches (Act. IX, 26 ff. πάντες ἐφοβοῖντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες, ὅτι ἐστὶ μαθητής), später aber ein eifersüchtig gereiztes, entzweites Verhältniß zwischen Paulus auf der einen und Petrus sammt den ihm anhängenden Altaposteln auf der andern Seite statt; und jeder von ihnen hatte seine ihm eifrig ergebene, durch fast alle christlichen Gemeinden hindurchgehende Partei, jeder sein eignes Euangelion, der eine ἐξ ἔργων, der andre χωρὶς ἔργων νόμου; der eine blieb strengorthodoxer Jude mit sehr beschränkten Zugeständnissen für die Richtjuden, der andre war vom Judenthum gänzlich losgekommen, ein reiner Geistes- und Glaubens-Apostel.

Daß es neben diesen zwei genannten Parteien auch noch andre in den urchristlichen Gemeinden gab, geht aus 1 Cor. I, 12 unzweifelhaft hervor. Denn dort wird neben der petrinischen und

paulinischen noch eine apollische und christische genannt. Doch haben wir über diese zu wenig Licht, um sichere Angaben wagen zu dürfen. —

Und auch über das Verhältniß des Apostels Johannes zu Paulus und Petrus läßt sich aus den Angaben des N. T. wenig Bestimmtes ermitteln. In der Apostelgeschichte tritt er sehr bald in ein gänzliches Dunkel zurück. Bloß im Vorbeigehen erscheint er Kap. III, 1 ff. neben Petrus, und nachdem er Kap. VIII, 14 noch einmal als Miterster neben diesem, jedoch stumm, aufgetreten war, verschwindet er und sein Schicksal gänzlich aus unsern Augen.

Jakobus, der im Galaterbriefe (II, 9) zuerst Genannte unter den *δοκοῦσι στύλοι εἶναι*, ist nach Act. XXI, 18 ff. und nach dem Geiste seiner Epistel entschiedener Petriner.

Sehen wir nun, welche Stellung diese *στύλοι* der christlichen Urgemeinde und zugleich Häupter einzelner urchristlichen Hauptparteien in den Berichten der Evangelien erhalten haben. Dies wird uns schon näher zum eigentlichen Ziele führen und einen bedeutungsvollen Blick in die Stellung der Evangelien selbst zu einander eröffnen.

---

§. 2.

Verhältniß der einzelnen Hauptjünger oder der Gesammten Altjüngerschaft zur Person Jesu in den verschiedenen Evangelien.

Auffallen muß es schon bei einer flüchtigen Durchlesung des nach Matthäus benannten Evangeliums, wie entschieden die Gestalt des Petrus vor alle übrigen Jünger hervorgezogen und als die unbestritten erste und vertrauteste neben den Heiland hingestellt wird. Nicht nur ist er der erste Jünger, welchen der Heiland zu sich beruft und zwar bei Matthäus und dem ihm im Wesentlichen gleichgesinnten Markus entschieden vor den Kindern des Zebedäus beruft

(Matth. IV, 18—22); — sondern er ist auch durchweg der einzige und ausschließliche Sprecher, gleichsam der Vormund der übrigen Apostel. Kein einziger, außer ihm, darf jemals eine Frage an den Heiland richten, kein einziger auf eine Frage von demselben die Antwort geben; kein einziger tritt in irgend einem Geschäftsverkehre mit Jesu auf, den Verräther Judas etwa ausgenommen. Wenn einer reden, fragen, Geschäfte für den Herrn besorgen muß, so ist es Petrus und immer nur Petrus; vergl. VIII, 14. XIV, 28. XV, 15. XVI, 16 ff. XVII, 4 u. 24 ff. XVIII, 21. XIX, 27. XXVI, 33 ff. 40.

Neben ihm erscheinen zwar als Bevorzugte vor den übrigen Zwölfen noch die Zebedaiden: Jakobus und Johannes. Denn diese sind die in zweiter Linie Berufenen. Aber sie sind schon bloß einfach berufen ohne das bedeutungsvolle: „ich will euch zu Menschenfischern machen", was dem Petrus (IV, 19) zugerufen wird. Es heißt V. 21 bloß: ἐκάλεσεν αὐτούς. Und dann bemerke man, wie unter diesen Mitbevorzugten doch Petrus stets zuvorderst genannt und wie ihm dann zunächst die Person des Jakobus gesetzt, die Person des Johannes aber mit dem Beifügen: ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ dem Jakobus gleichsam nur angehängt wird (vergl. IV, 21. XVII, 1. XXVI, 37), als wäre Jakobus die bekanntere und bedeutendere Person, von der aus man die minder bekannte und bedeutende des Johannes erst kenntlich macht. Diese Art, den Johannes einzuführen, hat unter allen Evangelisten einzig Matthäus. Bei Lukas und Markus werden wir sie anders finden. Man bemerke dann ferner die einzige Stelle, in welcher die Kinder des Zebedäus für sich allein eingeführt werden, die Stelle im zwanzigsten Kapitel V. 20 ff. Wie unmündig im Vergleiche mit Petrus treten sie da auf. Sie möchten sich gern den übrigen zehn Jüngern vordrängen, wiewohl von Jesu nicht fähig dazu befunden (V. 23), — und haben doch nicht Kraft und Muth, um selbst für sich zu reden. Ihre Mutter muß das Wort für sie anbringen, als dürften sie sich nicht, wie Petrus, selbst an den Herrn heranwagen oder hätten

überhaupt nicht die Gabe, zu sprechen. Man bemerke, daß auch diese Weise, die Zebedaiden hinter Petrus zurücktreten und unmündig neben ihm erscheinen zu lassen, Matthäus einzig in seinem Evangelio hat. Selbst der ihm gesinnungsverwandte Markus hat den Auftritt dadurch gemildert, daß er die Söhne des Zebedäus ohne mütterliche Vormundschaft für sich selbst reden läßt (Mark. X, 35). Wie völlig Lukas die Szene verändere, werden wir später sehen.

Schon aus dem Angeführten werden wir ersehen, daß Matthäus den Petrus ausschließlich vor alle seine Mitjünger hervorstellt. Selbst seinen Bruder Andreas schiebt er deßhalb ganz von ihm weg und den Johannes stellt er hinter Jakobus. Daß ich aber diese Stellung für absichtlich und gar nicht für bedeutungslos oder zufällig halte, dazu nöthigt mich gleichsam ein Wort, welches Matthäus sehr bezeichnend und wieder allein unter allen Evangelisten im Apostelverzeichnisse braucht. Er begnügt sich da (X, 2) nicht bloß, wie die andern, mit der Voranstellung des Namens Petri, sondern er setzt noch ausdrücklich ein *πρῶτος* zu diesem Namen (*πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος* X, 2) und hebt ihn damit ganz unumwunden vor allen übrigen als ihren Fürsten hervor.

Dasselbe thut er noch in einer weitern, ihm abermals eigenthümlichen Stelle, nämlich in jener bekannten klassischen, welche der römische Bischofsstuhl für seine potior principalitas unter allen übrigen Bischofsstühlen anzuführen pflegt (XVI, 16 ff.). Die Worte, welche dort so bedeutungsvoll zu Petrus gesprochen werden: „Glückselig bist du, Petrus! Denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater selbst hat dir das geoffenbart und ich sage dir: du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle &c. und ich will dir des Himmelreiches Schlüssel geben &c.“ — diese Worte sollen allerdings für Petrus allein und nicht zugleich für die übrigen Jünger gesprochen sein. Ihn sollen sie vor den andern allen als den Fels hervorstellen, auf welchem die Kirche nach Jesu Tode sich aufbauen und wie auf ihrem Fundamente ruhen werde. Denn man wolle nicht übersehen, wie bedeutungsvoll der

Herr unmittelbar nach dieser Erklärung über Petrus seine erste bestimmte Todesankündigung folgen läßt (V. 21 ff.) und wie dadurch die Rede an Petrus den klaren Nebensinn erhält: Ich werde bald sterben und meine Kirche nicht selbst auf- und ausbauen können. Dann sollst du, Simon, der Fels sein, auf dem sie ruhen wird, dich will ich für diesen Fall hin mit unumschränkter Vollmacht zu meinem Nachfolger und Stellvertreter verordnet haben. Du sollst des Himmelreiches Schlüssel haben, die ich bisher selbst führte, und sollst nach mir der Verordnete Gottes sein, der in seinem Namen und mit derselben Giltigkeit, wie er, in's Himmelreich aufnehmen und von ihm ausschließen darf.

Diese Stelle ist so stark und unumwunden, daß sie Matthäus, der sie, wohlgemerkt, einzig hat, selbst glaubte in etwas mildern zu müssen, indem er nach dieser ausdrücklichen Ernennung Petri zum Stellvertreter Jesu nach dessen Tode eine etwelche Demüthigung desselben (V. 22. 23) nachbringt.

Wir haben uns aus dem bisher Entwickelten, wenn wir die Sache unbefangen prüfen, wohl ohne anders überzeugen müssen, daß Matthäus den Apostel Petrus als ausschließlichen Vormund und als entschieden Ersten vor die sämmtlichen Jünger hervorstellt und ihn geradezu als Eckstein der Kirche, als unumschränkt bevollmächtigten Stellvertreter Jesu, der nach seinem Tode infallibel wie Gott selbst über die Angelegenheiten des Himmelreiches entscheiden solle, bezeichnet werden läßt.

Gerade von dieser letzten und bedeutungsvollsten Erklärung Jesu im sechszehnten Kapitel des Matthäus geht darum auch die Opposition des vierten Evangeliums gegen Petrus und seine Bevorzugung auf eine deutliche, wenn schon fein angelegte Weise aus. — Außer Matthäus hat nämlich nur noch Johannes diese Erklärung des Herrn über die Vollmacht, in's Himmelreich aufzunehmen und Sünden zu vergeben. Aber er läßt sie nicht etwa dem Petrus allein geben, wiewohl auch er das Wort Petri: „Du bist Christus" rc. (VI, 69), auf welches bei Matthäus diese auszeichnende Rede Christi

folgt, nur in anderm Zusammenhange berichtet, — sondern er läßt sie vom Auferstandenen an alle Jünger insgesammt als letzte Abschiedsgabe abgegeben werden (XX, 23), nachdem er ihnen zuvor hat den heiligen Geist ertheilen und sie so zu würdigen Stellvertretern des für immer scheidenden Erlösers weihen lassen.

Schon dies ist eine feine Zurückweisung der matthäanischen Bevorzugung des Petrus. Sie wird aber noch weiter und zwar nach allen Seiten hin durchgeführt. Wie bei Matthäus der Apostel Petrus vor allen zuerst berufen wird und sein Bruder Andreas merklich hinter ihn zurückgestellt, so wird bei Johannes gerade dieser Andreas zuerst berufen (Joh. I, 37—41). Bekanntlich hat ihm deßhalb die orthodox-griechische Kirche bis auf den heutigen Tag den Vorrang vor Petrus und seinen Mitaposteln gewährt. Neben dem Andreas aber erscheint als Miterster noch eine andre geheimnißvolle Gestalt, welche an den bedeutendsten Stellen des Evangeliums, namentlich gegen den Schluß desselben auffallend häufig, wiederkehrt und, wie im Anfange neben Andreas, so dort meistens neben Petrus erscheint. Sie wird zwar niemals mit Namen genannt; der andre Jünger heißt sie (XVIII, 15 ὁ ἄλλος μαθητής) in der Verleugnungsgeschichte. Aber sie tritt im Vergleiche mit Petrus überall, wo sie sich zeigt, in ein entschieden günstigeres Licht. — Bei Matthäus verleugnet zwar Petrus auch seinen Herrn. Aber einmal ist er doch der einzige Jünger, der in seinen Leiden noch am treusten bei ihm aushält und nicht, wie alle andern gethan haben sollen (Matth. XXVI, 56), gleich nach der Gefangennehmung von ihm flieht. Und dann weint er bitterlich über seine Verleugnung und sühnt so durch seine Reue (l. l. V. 75) in etwas wieder ab, was er verschuldet hat. Bei Johannes dagegen wird uns weder von dieser sühnenden Reue etwas gesagt; er verleugnet einfach (XVIII, 27); noch ist er der einzige Jünger, der von Jesu in dessen Leiden nicht flieht. Ein andrer folgt ihm noch viel beharrlicher nach (XVIII, 15) und verleugnet ihn nicht, wie Petrus sich's zu Schulden kommen läßt, obgleich er Allen im Hause

des Hohenpriesters bekannt und also von der Thürhüterin wie von den Uebrigen ohne Zweifel als Jünger Jesu, zumal da er an Petri Seite geht, bestimmt anerkannt ist. Ja, er verläßt seinen Meister auf dessen Todesgange auch ferner nicht, wie wohl Petrus nach der Verleugnung that; sondern unter den getreuen Frauen erscheint er noch am Kreuze und nimmt den letzten zartesten Auftrag des sterbenden Erlösers, gleichsam sein heiligstes Testament von ihm in Empfang (XIX, 26). Schon dies stellt den geheimen Unbekannten gegen Petrus in's günstigere Licht und rückt ihn als treusten Liebling dem Herzen Jesu zu allernächst. Ja, an diesem Herzen finden wir ihn buchstäblich liegend in der wehmüthigen Stunde des Abschieds, wo der tiefer bewegte Mensch so gerne seine Innigstgeliebten zunächst bei sich hat (XIII, 23); und ausdrücklich wird er der Liebling Jesu genannt (*ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα* oder *ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς* XIII, 23. XIX, 26. XX, 2, welche letztre Stelle andeutet, daß *ὁ ἄλλος μαθητής* und *ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* dieselbe Person sei). An ihn muß selbst Petrus sich wenden, um die geheimeren vertrauten Mittheilungen von Jesu zu erlangen (XIII, 24 ff.). Er ist also der Busenfreund und unumschränkte Vertraute des Herrn, vor dem dieser gar kein Geheimniß behält, den er an seinem Herzen völlig hegt und dem er auch das Geheimste und Liebste vertraut.

Und wer ist dieser geheimnißvolle, vor Petrus so stark hervortretende, alle Geheimnisse Jesu unbedingt theilende Mann? — Es ist der Verfasser des vierten Evangeliums (XIX, 35 f.); es ist unstreitig eine von jenen zwei unmündigen Gestalten, die sich bei Matthäus (XX, 20 ff.) gern zunächst an Jesum, zu seiner Rechten und Linken hindrängen möchten, aber dort beschämt zurückgewiesen werden und nichts als den Haß der zehn übrigen Jünger als Lohn ihrer Zudringlichkeit ernten. Hier erscheint die eine dieser Gestalten und zwar eben so unmündig und sprachlos, wie dort. Denn der Lieblingsjünger spricht niemals ein Wort. Aber was er dort nur wünschte zu erreichen und zwar erfolglos wünschte, das hat er hier thatsächlich in schönster Weise erlangt: er liegt wirklich zunächst an

der Rechten, ja am Herzen des Königs der Wahrheit bei dessen königlichen Hochzeits- oder Abendmahle und trinkt seinen Becher mit ihm; er ist der Liebling, der seine Geheimnisse theilt. Mit einem Worte: es ist Johannes, der im ganzen vierten Evangelium absichtlich sich und seinen Bruder nie mit Namen nennt. Aber bedenken wir den feinen, bloß räthselhaft andeutenden Charakter des vierten Evangeliums überhaupt, wie wir ihn in der Folge noch in andrer Hinsicht werden kennen lernen, so ist das Geheimniß nicht schwer enthüllt und das Räthsel gelöst. Denn keine Gestalt ist auch sonst im N. T. so immer stumm und doch höchst bedeutend neben Petrus hingestellt als die des Johannes; vergl. Act. III, 1 ff. IV, 13. VIII, 14 ff. Gal. II, 9. Wer also nur einigermaßen Räthsel zu lösen versteht und Personen in einer andeutenden Charakterzeichnung wiederzuerkennen vermag, der wird im aufgegebenen Räthsel des vierten Evangelisten, im stummen Genossen des Petrus den Johannes mit Bestimmtheit erkennen. Und zugleich ergiebt sich ohne weitre Erinnerung, wie die stillen Hervorhebungen dieses Jüngers ihn entschieden vor alle andern, namentlich aber vor Petrum stellen. Dieser letztre wird aber auch noch weiter in Hintergrund gestellt und um den Vorrang, den ihm Matthäus vor den übrigen Elfen ertheilt hat, gebracht. Dies zeigt sich unter andern auch in der Art, wie der vierte Evangelist dem Jonassohne Simon seinen Beinamen Petrus beigelegt werden läßt. Wie bedeutungsvoll erscheint dieser Beiname in der Szene bei Matthäus (XVI, 16 ff.) gegeben. Da wird er auf ein herrliches Bekenntniß des Petrus hin diesem mit andern bedeutungsschweren Vollmachten verliehen und er wird zum Fels, zum unüberwindlichen, jeder Höllenmacht trotzenden Pfeiler der Kirche nach Jesu nahebevorstehendem Tode mit diesem Namen ernannt. Da ist's ein wahrhaft großartiges Beiwort für ihn.

Aber der feine Johannes zerstreut all' diese Bedeutung durch eine möglichst weite Auseinanderstellung des von Matthäus Verbundenen. Die Vollmacht zur Sündenvergebung &c. läßt er den sämmtlichen Jüngern in corpore im zwanzigsten Kapitel (V. 22. 23)

verleihen, das Bekenntniß Petri stellt er in's sechste Kapitel (V. 69) für sich allein und den Beinamen Petrus läßt er dem Simon im ersten Kapitel (V. 43) so ohne alle Veranlassung ertheilen, daß er so kahl und bedeutungslos, wie nur immer möglich, auf seinen Inhaber abgelegt scheint. Denn man kennt zu der Zeit, wo er den Namen erhält, nicht einmal den Charakter des Mannes, geschweige vernahm man schon eine felsenartige, ihn zum Kirchenpfeiler befähigende Aeußerung von ihm. Man weiß in der That da nicht, was der Beiname soll. So hat der feine Mann zwar die ganze Stelle des Matthäus im Wesentlichen auch in seinem Evangelio angebracht; aber durch die Zertrennung derselben in drei Theile hat er jedem Theile die Kraft und Bedeutung verändert und die Verherrlichung Petri zu nichte gemacht.

Seine Auflösung dieser matthäanischen Verherrlichung Petri offenbart sich endlich noch in der feinen aber ebenfalls völligen Zertrümmerung auch seines letzten Vorranges, den er bei Matthäus hat. Nachdem er das πρῶτος in der doppelten Bedeutung des Zuerstberufenen und des Zuhöchstgewürdigten und die πέτρα mit den Himmelreichsschlüsseln von ihm genommen hat, nimmt er ihm nämlich zuletzt auch noch die matthäanische Vormundschaft über die Zwölfe. Es muß auffallend selbst für das blödeste Auge sein, wie gerade in diesem vierten Evangelium so viele Jünger mit Jesu redend auftreten, Petrus aber fast am seltensten spricht. So reden mit Jesu außer dem Lieblingsjünger: Nathanael (I, 49 ff.), Andreas (I, 39. VI, 8. XII, 22), Thomas (XI, 16. XIV, 5. XX, 24 ff.), Judas, nicht der Verräther (XIV, 22), Philippus (I, 44 ff. VI, 7. XII, 22. XIV, 8). — Jeder Jünger spricht hier ungescheut mit eignem Munde und bedarf keinen vertretenden Vormund. Wer die feinen Winke des vierten Evangelisten zu deuten und seine Polemik gegen das erste Evangelium zu begreifen vermag, der wird leicht errathen, wogegen diese letztberührte Erscheinung in seinem Evangelio gerichtet sei. Petrus verliert dadurch den letzten Vorrang, den ihm Matthäus verlieh, und wenn auch der feine Verfasser des vierten Evangeliums

seinen Lieblingsjünger nur geheimnißvoll und stumm durch's ganze dahinwandeln und auf seinen Gefährten Petrus nur wie verstohlen herablächeln läßt, so hat er doch seinen Zweck vollkommen erreicht: Petrus ist in die Zahl der übrigen bescheiden zurückgestellt und Johannes entschieden in den Vorgrund getreten.

Diese Tendenzen der beiden Evangelien sind zu offen einleuchtend, als daß sie sich ohne absichtliche Befangenheit verkennen ließen. Und diese entschiedene Eifersucht, die sich einestheils für, anderntheils gegen Petrus in denselben enthüllt, giebt uns schon einen sehr bedeutsamen Wink dafür, daß sie bestimmte Partei-Interessen verfolgen, die mit den Namen und Personen jener Jünger in näherer Beziehung stehen und daß sie durch Hervorstellung oder Zurückstellung derselben zugleich der von ihnen vertretnen Sache ein Gewicht verschaffen oder auch entziehen möchten. Doch lassen wir diesen vorgreifenden Schluß einstweilen nur noch angedeutet; den Beweis wird das Folgende liefern; und halten nur das aus dem bisher Entwickelten zweifellos Erwiesene fest: daß Matthäus seinerseits beflissen sei, den Petrus zum Haupte der Jünger und zum vollmächtigen Stellvertreter Jesu nach dessen Tode zu machen, der vierte Evangelist dagegen den Johannes als geheimsten Vertrauten des Herrn hervorheben und den Petrus ohne allen Vorrang unter die übrigen Jünger zurückstellen wolle und daß dies unmöglich ohne bewußte Absicht geschehen sein könne.

Wir wenden uns nun zum dritten Evangelium, nämlich dem nach Lukas benannten. Daß Lukas zugleich der Verfasser der Apostelgeschichte sei, ist noch von Keinem, so viel ich weiß, bestritten worden und dürfte auch nicht leicht bestreitbar sein. Und dieser Umstand ist nicht ganz ohne Bedeutung in unsrer Angelegenheit. Nicht allein erscheint der Verfasser der Apostelgeschichte unter den nächsten Begleitern des Apostels Paulus (die erste Person ἐζητήσαμεν Act. XVI, 10 ff. und sonst bürgt schon dafür); sondern er zeigt sich auch in derselben deutlich als einen entschiednen Verehrer gerade dieses Apostels. Auf der Schildrung seines Lebens wie seines

Wirkens verweilt er am innigsten und längsten und stellt sein Bild im glänzendsten Schimmer vor uns hin. Und wie er sich so als treuer Verehrer und Begleiter Pauli zeigt, so wird er auch von diesem hinwieder mit dem Beinamen: der Geliebte (*Λουκᾶς ὁ ἀγαπητός* Col. IV, 14) in den Briefen bezeichnet. Als seinen Anhänger und Mitarbeiter (*συνεργός*) bezeichnet ihn ferner Paulus im Briefe an Philemon V. 24 und als seinen treusten und unzertrennlichsten Genossen im zweiten Briefe an Timotheus (IV, 11 *Λουκᾶς ἐστι μόνος μετ' ἐμοῦ*).

Schon dieses dürfte uns genügen zu dem Beweise, daß wir in dem Verfasser des dritten Evangeliums einen entschiednen Anhänger und Vertreter der paulinischen Partei zu suchen haben. Aber es sind dafür noch sprechendere Zeugnisse in der fast übereinstimmenden Meinung der ältesten Kirche, welche sich dahin ausspricht, daß das Evangelium des Lukas eigentlich das des Apostel Paulus sei. Ich muß wohl nicht die Zeugnisse dafür ausführlicher beibringen, da sie in jeder Einleitung zu den Schriften des N. T. bereits gesammelt sind. So sagt Irenaeus adv. haeres. III, 1: *Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*, und Origenes bei Euseb. VI, 25 nennt das *εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν* wenigstens *τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον*. Eusebius bemerkt dabei noch ferner (III, 4): *φασὶ δ' ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα, ὥσπερ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.“* Und nicht bloß Marcion, sondern auch die Kirche selbst fand die Geistesverwandtschaft des Evangeliums mit dem Geiste des Apostels Paulus unverkennbar. Wenn man es nach Stellen wie Röm. II, 16. XVI, 25 ꝛc. sogar für ein von Paulus selbst verfaßtes Evangelium hielt, so zeigt dies, um jetzt nichts Weiteres zu sagen, doch unleugbar, daß man es ganz im Geiste wie im Interesse dieses Apostels, seiner Person sowohl wie seiner Lehre gefunden habe.

So viel steht also wohl vorläufig fest, daß wir in Lukas einen

Vertreter der paulinischen Lehre und des Paulus selbst zu erwarten haben. Und wir betrachten jetzt, wie sich Lukas in der Darstellung des Jüngerverhältnisses zu Jesu augenfällig als einen solchen zum Vorschein bringt.

An der Polemik gegen das übermäßige Ansehn des Petrus beim ersten Evangelisten nimmt er mit dem vierten insofern Theil, als er erstens die auffallende Stelle von Petrus als dem unüberwindlichen Kirchenfelsen und vollmächtigen Pförtner des Himmelreichs in der Parallelstelle (IX, 20 ff.) hinwegthut und das auszeichnende πρῶτος in der Aufzählung der Apostel-Namen vor dem Namen Petri hinwegnimmt (VI, 14) und daß er ihm dort seinen Beinamen Petrus fast noch bedeutungsloser, als Johannes, bloß als einen Wechselnamen mit Simon ertheilt. — Auch erzählt er die Berufung dieses Apostels (V, 9—11) so sorgfältig abgeändert und schiebt den Johannes und Jakobus so geflissentlich in's gleiche Schiff oder doch zwischen den Fischzug und die Berufung Petri vorweg hinein (V. 10), daß Petrus ja um keinen Augenblick vor ihnen berufen erscheint, sondern er und sie im gleichen Momente Alles verlassen und Jesu folgen (ἀφέντες ἅπαντα ἠκολούθησαν αὐτῷ V. 11). — Auch die den Zebedaiden nicht günstige Stelle Matth. XX, 20 ff. läßt er in seinem Evangelio weg und nur die Schlußworte derselben und den Rangstreit unter den Jüngern bringt er, jedoch an einem andern Orte, (Luk. XXII, 24 ff.) nach. Und den Johannes erwähnt er nicht bloß als Anhang zu seinem Bruder Jakobus, sondern entweder vor demselben oder doch als einen ihm gleichen nachgestellt (IX, 28. VIII, 51. VI, 14. Act. I, 13). Ja, er stellt ihn, wie es scheint, nicht ungern neben Petrus (XXII, 8. Act. III, 11. IV, 13. 19. VIII, 14), um diese beiden Nebenbuhler ohne weitern Vorzug des einen vor dem andern zusammenzubringen, und er läßt darum den Johannes sammt seinem Bruder neben Petrus auch noch zu Worte kommen (IX, 49 und 54 ff.).

Darin, bedünkt mich, zeige sich ein Streben, dem einen dieser beiden Häupter durch das andre ein Gegengewicht zu geben und

diese Pfeiler der Urkirche, wie sie Gal. II, 9 in gleichem Range ohne Vorzug des einen oder andern erscheinen, auch sonst als gleichgestellt erscheinen zu lassen. — Aber Lukas begnügt sich nicht bloß, wie Johannes, mit dieser Zurücksetzung der potior principalitas Petri, sondern er geht im Interesse des Paulus noch ungleich weiter, indem er nicht bloß das vorwiegende Ansehn des einen dieser drei Männer zu schwächen, sondern das Ansehn aller zwölf Altapostel insgesammt so viel als möglich zu mindern beflissen ist.

Die Stelle, welche Matthäus und Johannes für das Ansehn erst des Petrus und dann überhaupt der zwölf ersten Jünger als bevollmächtigter Stellvertreter Christi zweimal von diesem aussprechen lassen (Matth. XVI, 19 und XVIII, 18. vergl. Joh. XX, 22 f.), läßt er gänzlich hinweg. Nicht die zwölf ersten Jünger allein sollen vollgiltig binden und lösen dürfen, sondern auch andre gleichzeitig oder später von Jesu Berufne, namentlich also auch der erst später zum Apostelamt gekommene Paulus. — Denselben Grund muß man annehmen sowohl bei der Versetzung der Rangstreitsszene mitten in die Abendmahlsfeier (XXII, 24 ff.), wo sie gewiß den ausgesucht ungünstigsten Platz für die Zwölfe hat, als auch bei Versetzung oder Zerwerfung der Stelle Matth. XIX, 27—29 vom Sitzen der zwölf Apostel auf zwölf Stühlen in der Wiedergeburtszeit. Denn durch die bei Lukas gemachte Zertrennung derselben verliert sie völlig ihre Bedeutung dafür, gerade die Zwölfe zu den zwölf Fürsten des Gottesreichs in der Zeit der Wiedergeburt ernennen zu lassen. Denn der letzte Theil derselben, den Lukas XVIII, 28—30 anbringt, bekommt dort durch die Entfernung des bei Matthäus vorhergegangenen ὑμεῖς — καθίσεσθε nur den ganz allgemeinen Sinn: *Jeder* ohne Ausnahme, also nicht bloß die Zwölfe (auch Paulus?) werde seinen Lohn empfangen, wenn er für das Reich Gottes etwas aufgeopfert hat (Luk. οὐδείς ἐστιν, ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ꝛc. ὃς οὐ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα. Matth. ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ꝛc.). Und der erste Theil vom Sitzen auf (zwölf?) Thronen ꝛc. wird Luk. XXII, 30 so verfänglich mit

dem Sitzen am Abendmahlstische (vergl. l. l. V. 16. 18) und mit der vorhergehenden Zurechtweisung, daß sie nicht weltlichen Königen gleich werden wollen (V. 25 f.) zusammengebracht, daß es fast wie eine scharfe Satyre auf ihre Erhöhungssucht im messianischen Reiche, wenigstens mit einem sehr zweideutigen und unsichern Sinne gesagt erscheint. Wir werden leider diese schneidende Satyre gegen Petrus und seine Mitapostel noch öfter bei Lukas entdecken.

Dieselbe Bestrebung, wie in der so eben genannten Stelle liegt deutlich in der Versetzung der Bergrede wieder zu Tage, das will sagen, darin, daß Lukas die Berufung der zwölf Jünger vor der Abhaltung der Bergrede und nicht erst nach Abhaltung derselben vorgehen läßt. Diese bei Matthäus so höchst wichtige Rede, welche dort den gesammten wesentlichen Inbegriff der Lehre Jesu enthält, wird dann zugleich durch Auseinanderwerfen und Verkürzen um ihre dortige ausnehmende Bedeutung gebracht, ja fast nur zu einer beißenden Moralpredigt gegen Petrus und die Seinigen verkehrt. Beides, wie sich versteht, einzig wieder im Interesse Pauli, seiner Lehre und seiner Würde als Apostels Jesu Christi.

Im ersten Evangelium ist nämlich in der Bergrede nicht allein der Kern der ächten Lehre Jesu, sondern zugleich damit auch die Haupt- und Grundstütze der antipaulinischen Werkansicht oder des petrinischen judenchristlichen Evangeliums, wie in einem geschlossenen Bollwerke niedergelegt. Daraus erklärt sich uns auch das Wiedererscheinen der Bergrede im Briefe Jakobi, dieses von Paulus (Gal. II, 9) sogar noch vor Petrus gestellten Hauptes der Juden-Partei. In diesem Briefe Jakobi, wie in der matthäanischen Bergrede ist dasselbe Evangelium enthalten, nur ist im Briefe Jakobi die polemische Beziehung auf paulinische Lehrsätze und auf die Person des Paulus noch schärfer bemerkbar. — Aber an dieser fehlt es auch in der Bergrede nicht; namentlich gehört dahin die höchst wichtige Stelle Matth. V, 17—19. von der Nichtauflösung des Gesetzes, mit welcher ohne Zweifel Paulus und seine Partei getroffen sein soll. Sehr begreiflich ist also, daß der Pauliner Lukas diese Stelle

in seinem Evangelio weggeworfen und nur ein schwaches Restchen davon (Luk. XVI, 17) in einen solchen Zusammenhang verstellt hat, daß es durch diesen durchaus unschädlich gemacht wird. Denn dort muß es durch den Zusammenhang die nothwendige oder doch augenfällige Bedeutung von der Erfüllung nicht der Gebote, sondern der Weissagungen des Gesetzes bekommen, von denen keine werde unerfüllt gelassen werden.

Zugleich ist die Erwählung der Zwölfe vor die verstümmelte Bergrede im Lukas (VI, 13 ff.) gestellt aus dem leicht merklichen Beweggrunde, die so wichtige, wenn schon veränderte Rede nicht bloß von den vier Kirchenpfeilern: Petrus, Johannes und ihren Brüdern, sondern vor allen zwölf Jüngern und einem zahllosen Jüngervolke als Zeugen gehört werden zu lassen. Im Matthäus können nämlich die V, 1. 2 genannten Jünger (μαθηταί) unmöglich andre als eben diese viere sein. Sie sind ja die einzigen, die Jesus so eben erst (IV, 18—22) zu seinen Jüngern berufen hat. Von den übrigen Aposteln wird einer ausdrücklich erst im zweiten Kapitel nach der Bergrede (IX, 9 ff.) berufen, die Zwölfe aber namentlich erst im zehnten Kapitel ernannt. Wen anders also kann der Name μαθηταί bezeichnen, als die genannten viere neben einem unbekannten und darum unwichtigen Volkshaufen (ὄχλοι genannt V, 1 und VII, 28). — Welche bedeutende Stellung im Urchristenthume mußte dies aber den vier Genannten vor jedem andern Mitjünger gewähren? Sie allein hatten ja den wahren Inbegriff der Lehren Jesu als giltige Zeugen gehört; sie allein konnten also auch als authentische Quellen seiner ächten Lehrsätze dastehen; sie waren so von selbst die einzigen Gewährsmänner der Lehre und Kirche des Herrn. Wir begreifen daher, wie sie auch als die Pfeiler (στύλοι) derselben wirklich erscheinen und von Jesu als die bevorzugten Vertrauten vor den übrigen Zwölfen durchgängig bis an sein Ende festgehalten sind (Matth. XVII, 1. XXVI, 37). Diese Bevorzugung nimmt ihnen nun zwar Lukas äußerlich und scheinbar nicht ganz (VIII, 51. IX, 28). Aber die schwere Folgerung, welche

für ihre einzige Giltigkeit in Sachen der Lehre Jesu durch ihre ausschließliche Anwesenheit bei der Bergrede gelegen hätte, kann wenigstens entkräftet werden, wenn man die sämmtlichen Zwölfe vor der Abhaltung derselben erwählt und alle diese Zwölfe und sonst noch ein ganzes Volk von Jüngern (*ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ* Luk. VI, 17), unter diesen wer weiß welche spätern *στύλους* der Kirche, zugegen sein läßt.

An diesen Gesammt-*ὄχλος μαθητῶν* werden sodann bei Lukas die von Matthäus in der zweiten Person gegebenen Seligpreißungen in der zweiten Person gerichtet (*ὑμετέρα ἐστιν* V. 20 ff.) und durch die ausdrückliche Bemerkung: *ὑμῖν τοῖς ἀκούουσι λέγω* (V. 27) die Rede an die Gesammtzuhörerschaft gewendet. — Die bei Matthäus (V, 13—16) bloß an die vier Besonderjünger gesprochenen ehrenden Worte: „Ihr seid das Salz der Erde! ihr seid das Licht der Welt!“ aber hat Lukas, wie sich erwarten ließ, gänzlich entfernt. Denn sie hätten diese Viere in einen gar zu entschiedenen Vorzug gegenüber dem nicht ebenso zum Salz und Lichte der Welt von Christo erklärten Heidenapostel gestellt. Vielmehr hätte nach Christi ausdrücklicher Anordnung zufolge dieser Worte die Erleuchtung und das Heil der Welt wie ausschließlich bei jenen Vieren gelegen.

Dasselbe Partei-Interesse für Paulus und dessen Gleichstellung mit den erstberufenen Jüngern hinsichtlich der Apostelwürde ist in allen die Jüngerschaft betreffenden Stellen das einfache und konsequent durchgeführte Motiv von den Veränderungen des Lukas. Denn alle diese Veränderungen nehmen den Altaposteln ein bevorzugendes Wort Jesu entweder gänzlich oder geben demselben eine allgemeine, für alle Gläubigen giltige Wendung. So z. B. in der Stelle Luk. VIII, 19—21 verglichen mit Matthäus XII, 46—50. Bei Matthäus nämlich reckt Jesus (V. 49) seine Hand ausdrücklich nur über die dasitzenden oder dastehenden Zwölfe aus (*ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν* ꝛc.) und spricht über sie die ruhmvollen Worte: „siehe meine Mutter und meine Brüder!“ (*ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου, καὶ οἱ ἀδελφοί μου*), wahrlich

eine große und inhaltschwere Anerkennung für sie! Bei Lukas dagegen (V. 20) fällt einmal das bedeutsame Ausrecken der Hand über die Jünger und das gewichtig hinzeigende Wörtchen *ἰδού* gänzlich weg und bloß die ganz allgemeine Sentenz: *Μητήρ μου καὶ ἀδελφοί μου* (ohne Artikel) *οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες* bleibt stehen. Auch ist für diese Verallgemeinerung des Ausspruchs die Szene bei Lukas viel günstiger, als bei Matthäus. Bei jenem spricht er die Worte auf offener Straße vor und zu einem großen Volke (*πρὸς αὐτούς* wer ist das?). Bei diesem deutet das *εἱστήκεισαν ἔξω* V. 46 auf einen engen geschlossenen Raum, wo außer den Jüngern nur noch wenige können anwesend gedacht werden. Das speziell für die Jüngerschaft Günstige hat jedenfalls die Stelle bei Lukas verloren.

Ebenso ist auch die hohe Seligpreißung der Jünger bei Matth. XIII, 16. 17 *ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ, ὅτι βλέπουσι* ꝛc. einmal in einen andern Zusammenhang bei Lukas (X, 23) gestellt und dann durch Beseitigung des gar zu ausdrücklich klingenden *ὑμῶν* in die allgemeine Fassung: *Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ, οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε* wieder in ganz allgemeine Fassung gebracht.

Von der Weglassung der Stellen (Matth. XVIII, 18—20. Joh. XX, 23), in welchen den Zwölfen die Vollmacht zu binden und zu lösen ertheilt wird, ist schon gesprochen. Findet doch nicht einmal die Versicherung des Herrn: „daß er alle Tage bis an's Ende der Welt bei ihnen sei" (Matth. XXVIII, 20. *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας* ꝛc.) eine Aufnahme bei Lukas. Nur einen einfachen, so kalt und flüchtig als möglich berührten Segen giebt ihnen der Herr beim letzten Abschiede (Luk. XXIV, 50 *εὐλόγησεν αὐτούς*) und das Versprechen: die Verheißung seines Vaters, d. h. nach Act. II, 16—18 den durch Joel allem Fleische verheißenen Gottesgeist auch über sie auszugießen. Diesen Geist aber hat sammt allen wahrhaft Glaubenden auch Paulus und zwar nicht in minderm Grade, als sie empfangen (vergl. 1 Cor. VII, 40. *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν*. Gal. III, 2. — *τὸ πνεῦμα ἐλάβετε* —).

Ich will nicht noch mehrere im gleichen Interesse von Lukas gemachte Weglassungen oder verallgemeinernde Abänderungen nennen, wie z. B. Luk. XI, 49 verglichen mit Matth. XXIII, 34, worüber man das Weitere in den Erklärungen des betreffenden Kapitels nachlesen mag. Dadurch, daß bei Lukas das Zitat: *ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν* statt: *λέγω ὑμῖν*, und statt *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς* das allgemeinere: *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς* gesetzt und der Zusammenhang geändert ist, wird die Bedeutung der Stelle so wesentlich verändert, daß unter den Propheten und Aposteln nicht mehr bloß, wie bei Matthäus, an die von Jesu zunächst zu den Juden (*ὑμᾶς*) gesandten Zwölfe gedacht werden muß, welche mit dieser Bezeichnung jedenfalls nicht wenig geehrt sind.

Statt aller weiteren Anführungen genüge noch auf eine sehr bekannte Angabe im Lukas hingewiesen zu haben: ich meine nämlich die von ihm allein berichtete Erwählung und Aussendung einer zweiten Jüngerschaft von Siebzigen neben den Zwölfen. Diese von Lukas (Kap. X, 1 ff.) gemachte Angabe ist begreiflicherweise für seine paulinisch-parteilichen Zwecke in mehrfacher Beziehung ausnehmend förderlich. Matthäus hat bekanntlich sein ganzes zehntes Kapitel nur zu einer Ansprache Jesu an seine Zwölfe gewidmet und manches ehrende Wort wird ihnen da gesagt, was ihnen wieder eine sehr bevorzugte hohe Stellung jedem nicht in ihrem Kreise Befindlichen gegenüber gewährt. Ich erinnere nur z. B. an die Worte des 40. und 41. Verses: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*, wo sie ja in Hinsicht auf die ihnen gebührende Beachtung und hinsichtlich der Annahme ihrer Verkündigung Christo und Gott selbst gleichgesetzt werden; oder an die Worte des vierzehnten und funfzehnten Verses: *ὃς ἐὰν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν — ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόῤῥων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ*, die doch gewiß wieder sehr ernstlich und gewichtig für die Zwölfe und ihr (von Paulus Gal. I, 6 *ἕτερον* genanntes) *εὐαγγέλιον* sprechen. Solche Worte konnte und

mochte Lukas so wenig gern zu ihnen sagen lassen, als das schon berührte: „Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt!" — Schon deßhalb hat er Kap. X noch die bekannte zweite Jüngerschaft der *ἑβδομήκοντα* neben die der Zwölfe gestellt. Diesen Siebzigen, unter denen also die Zwölfe gerade nicht mit sind, läßt er V. 10—12 und V. 16 jene bedeutenden Worte gesagt werden, während er die Zwölfe Kap. IX, 3—5 fast leer, wenigstens mit einer so kahlen und bedeutungslosen Anweisung, als man sie nur denken mag, ausgehen läßt. Denn alles zu ihnen Gesagte enthält schlechterdings gar nichts ihr Ansehen Förderndes und die Nichtbeachtung ihrer Predigt mit Ahndung Bedrohendes. — Wir sehen so durch diese Aufstellung einer Siebzigjüngerschaft neben der der Zwölfe, von denen die erstere mit mehr Nachdruck vom Herrn empfohlen wird, gleichsam den letzten Glanz altapostolischer Berufung und vorwiegender Würde von den Zwölfen genommen. Die Siebzig sind offenbar günstiger und höher als sie gestellt, sie, denen ohnehin Lukas nicht nachdrücklich genug wiederholen kann, wie sie die bedeutsamsten Worte Jesu sogar nicht verstehen *).

Die Siebzig haben aber außer dieser eben erwähnten negativen auch noch eine positive Bedeutung für das Apostel-Ansehen des Paulus und Lukas.

Schon die älteste kirchliche Meinung (Origenes, Eusebius, Hieronymus) traf die Absicht ganz wohl, welche dem dritten Evangelisten bei der Aufstellung und Erwähnung der Siebzig zu Grunde lag, und hielt ihn selbst für einen derselben. Und so viel wenigstens scheint mir nicht zweifelhaft, daß Lukas für einen von ihnen wolle gehalten und so persönlich in unmittelbarer Nähe des Herrn gewesen sein. Einige gerade in jener Ansprache an die Siebzig vorkommenden Worte Jesu können dafür als Winke gelten. So das Wort X, 20 *χαίρετε δὲ, ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς,*

---

*) Man denke an das zweimal: IX, 45 und XVIII, 34 mit sichtlicher Geflissenheit wiederholte: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό· καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτόν.*

welche Redensart nur noch einmal im N. T. wiederkehrt, nämlich Phil. IV, 3. *τῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*, wo sie von Paulus zu Gunsten seiner Mitarbeiter gebraucht wird, unter welchen Lukas, wie wir später ausführlicher sehen werden, der eifrigste war.

Daß aber nicht bloß Lukas, sondern auch Paulus selbst unter diesen Siebzig solle mitgedacht werden, scheint mir durch das dem Lukas eigenthümliche Wort Jesu V. 19: *δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων* sehr nahe gelegt. Denn in den uns überlieferten biblischen Berichten ist Paulus der Einzige, an welchem diese Verheißung: „ohne Schaden auf Schlangen zu treten" sich thatsächlich bewährt hat. Das Ereigniß, wie Paulus auf der Insel Melite die Schlange aus dem Reisige hervorzog und, ohne Schaden zu leiden, von ihr gebissen wurde (Act. XXVIII, 1—6), ist ja Allen genugsam bekannt; und da sie derselbe Lukas uns mittheilt, der uns den eben erwähnten Ausspruch Jesu über die Siebzig berichtet, so liegt es wenigstens nahe, den Mann, an welchem dieser Ausspruch Jesu buchstäblich erfüllt ward, den Apostel Paulus, wenn nicht als wirklich gegenwärtig, doch wenigstens als im Geiste von Jesu unter den Seinen gesehen und als Jünger bezeichnet zu denken. Wenn wir uns an die von Hieronymus (Catal. 5) überlieferte Sage erinnern, nach welcher Paulus zu Achsaph in Galiläa geboren sein soll, wie nahe wäre da sein Geburtsort der Szene im zehnten Kapitel des Lukas gewesen! Auch lebte er ja nach seiner eigenen Angabe (Act. XXII, 3) als Schüler Gamaliels, vielleicht um jene Zeit, im jüdischen Lande. — Freilich konnte er namentlich und ausdrücklich unter die Zahl der Jünger nicht aufgenommen werden. Seine Verfolgungen der Christen waren zu bekannt und von ihm selbst liegen darüber die unumwundensten Geständnisse in seinen Briefen vor (1 Cor. XV, 9. Phil. III, 6). Aber Worte von ihm, wie 1 Cor. IX, 1. *οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*, ließen wenigstens den Versuch wagen, ihn in einem weiteren Jüngerkreise als einst

Berufenen, dann in einer kurzen Verleugnung gleich Petro wieder Abgefallenen und reuig Wiedergekehrten *), in unmittelbarer Nähe des Herrn denken zu lassen und so sein so schwer angefochtenes, in allen Briefen mit Kummer und Eifer von ihm betheuertes Apostelansehen **) dem der Zwölfe möglichst gleichwiegend zu machen. — Daß das Wort vom unschädlichen Treten auf Schlangen auf Paulum wenigstens im Geiste hindeuten solle, scheint mir mindestens mehr als wahrscheinlich.

Indessen, wie man über diese zuletzt ausgesprochene Meinung, daß der dritte Evangelist sich und Paulum unter den Siebzig mitgedacht wünsche, auch denken mag, — so viel wird jedenfalls nicht zu bestreiten sein, daß Lukas alle Worte, die den Zwölfen irgendwie einen Vorzug vor später berufenen Aposteln geben könnten, entweder gänzlich entferne oder so verändere, daß sie etwas Allgemeines und nichts für die Zwölfe im Besondern Giltiges enthalten und daß er dies offenbar im Interesse der Apostelwürde Pauli thue, um diesen nicht hinter den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* zurückstehen zu lassen. Auch die zweite Jüngerschaft der Siebzig ist für diesen Zweck hin aufgestellt und den Zwölfen mit unverkennbarer Vorliebe und Bevorzugung vorangesetzt.

Matthäus hinwieder ist wie in der Hervorhebung Petri einerseits, so in der Verherrlichung der Zwölfe andererseits auffallend beflissen. — Dies Alles aber, wie auch die Abänderung des Namens Matthäus (Matth. IX, 9) in den Namen Levi (Levite?!

---

*) Wenn man bei dem Gleichnisse vom verlornen Sohne an ihn und bei seinem Bruder an Petrus zu denken einmal den Versuch wagen wollte?!

**) Man vergleiche 1 Cor. IX, 1 f. *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; — εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλάγε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγὶς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ, ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν αὕτη ἐστίν.* Gal. I, 1. *ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου* und V. 12. Eph. III, 7. 8. *οὗ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* rc. und besonders 2 Cor. XI, 5. *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων* und XII, 11. *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπ. ἀπ.*

Luk. V, 27), welche am gehörigen Orte wird besprochen werden, kann doch unmöglich ohne bewußte Absichtlichkeit geschehen sein. Es ist vielmehr ein unverkennbares tiefgehendes Partei-Interesse, was in den Verfassern aller drei besprochenen Evangelien — das des Markus werden wir später auch kennen lernen — hierbei wirksam gewesen ist und jeden ein andres der drei Apostelhäupter: Petrus, Johannes und Paulus so merklich hat begünstigen oder zurückstellen lassen.

---

§. 3.

Grundlage und Grundabsicht, welche der Abfassung des Lebens Jesu in den evangelischen Berichten zu Grunde lag.

Dasselbe einseitige Partei-Interesse, was diese Abänderungen veranlaßt hat, ist aber auch der eigentliche und wahrhafte Quellpunkt, aus welchem der gesammte Entwurf jedes einzelnen der vier Evangelien, so wie jede einzelne Besonderheit in ihm hervorgekommen ist. Und ich muß hier schon, wenn auch nicht ohne selbsteignes Bedauern, das Resultat aussprechen, das immer klarer und klarer heraustreten wird, nämlich daß die Evangelienschreiber keineswegs die einfachen schlichten Fischerseelen sind, wofür man sie bisher mit gutherziger Faselei angesehen und ausgegeben hat; noch auch jene Abgründe von unbegreiflicher Bornirtheit und verwirrter Abänderungssucht, wozu sie mit etwaiger Ausnahme des Markus der neueste Kritiker, der sich katerochen „den Kritiker" zu nennen beliebt, macht. Sondern sie sind sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, ist ohne die bewußteste Absicht und einen ganz speziellen Sinn von ihnen gewählt. Aber sie sind nicht etwa unbefangene und unparteiische Historienschreiber, welche eine möglichst vollständige und durchaus wahrheitgetreue Darstellung des Lebens Jesu auf die Nachwelt zu bringen, zur Absicht hätten, sondern sie sind einer urchristlichen Partei angehörige und in deren ein-

seitigem Interesse das Leben Jesu mit absichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende und vielfach selbst mit willkürlicher Freiheit wissentlich abändernde Männer. Das sahen wir schon in der verschiedenen Darstellung des Verhältnisses einzelner oder sämmtlicher zwölf Jünger zu dem Herrn; und wir müssen es durchweg entschieden festhalten, um auf den innersten Grund der Evangelien-Anlage und Evangelien-Eigenthümlichkeiten hinab zu kommen.

Deßhalb ist es begreiflicher Weise ein eitles und falsches Beginnen gewesen, was bisher so vielfach versucht worden ist, die drei ersten Evangelien erst unter sich und dann mit dem vierten in Harmonie zu bringen. Denn in Uebereinstimmung wollen sie selbst durch und durch nicht sein. Eben so eitel und irrthümlich ist sodann auch der Anspruch, den man selbst noch im Straußischen Leben Jesu vielfach gemacht sieht, daß alle Evangelien dieselben Geschichten und mit möglichst gleichen Worten wiedergeben sollten. Das wollen sie ebenfalls von vorn herein nicht. Ein verfehlter Schluß ist darum im Weiteren offenbar der: ein Evangelist habe eine Erzählung, ein Wort von Jesu darum nicht gekannt, weil er in seinem Berichte nichts davon hat. Vielmehr sprechen die bestimmtesten Zeichen dafür, daß sie einander und also auch das in den einzelnen Berichten vorliegende Material wohl gekannt, aber absichtlich nicht das Ganze in ihren Bericht aufgenommen haben, da ein solches zusammentragendes Abschreiben, beiläufig gesagt, ohnehin ein sehr dürftiger schriftstellerischer Zweck gewesen wäre; sondern sie haben nur das ihrem besondern Partei-Interesse und ihrem besondern von Jesu entworfenen Lebens- oder Messias-Bilde Entsprechende aus der Masse gewählt und so wie es diesem Interesse und Bilde am vollkommensten anpaßte, ausgedrückt, umgestaltet und in Zusammenhang mit Anderm gestellt.

So soll sich, hoffe ich, aus unbefangener Forschung erweisen, der vierte Evangelist habe die drei ersten vor sich gehabt, Lukas den ersten, und Markus den ersten und zweiten zugleich, was auch Wilke und seine Nachtreter dagegen eifern. Aber jeder, werden wir

finden, habe seinen eignen Christus mit seinem eigenthümlichen Wesen, seiner eigenthümlichen Auffassung des messianischen Berufs und seiner eigenthümlichen Heilsgrundlehre aufstellen gewollt und danach seinen Stoff wie seine Anlage für das Leben dieses Christus ausschließlich gewählt. Mit andern Worten: jeder zeichnet seinen Christus in der Person und in der ganzen Erscheinung Jesu von Anfang bis zu Ende, so, wie er in Worten, Thaten und ganzem Wesen für seine Partei-Ansicht am wirksamsten paßt. Matthäus der Jude und entschiedene Petriner stellt als Vertreter der orthodox-jüdischen Volks-Ansicht in Jesu den Messias nach der streng-jüdischen Volksvorstellung auf; Johannes enthüllt uns den geistig-universellen Messias im Sinne der alexandrinisch-philosophischen Logosschule, die in Philo und andern ihre Glanzpunkte hat. Es ist der griechische Universalismus und Spiritualismus, der sich dem jüdischen Materialismus und Partikularismus auf's Tiefste und Feinste gegenüberstellt, aber ihn in sich und mit sich durch Geist und Liebe versöhnt. Und Lukas, der Antiochener, wie ihn bedeutungsvoll die alte Kirche bei Eusebius (3, 4) und Hieronymus (Catal. 7) nennt, ist der oft bitter leidenschaftliche aber praktisch-tiefsinnige Verfechter der freien Aufnahme des Heidenthums ohne Gesetz und der Erlösung ohne Gesetzeswerk durch freie erbarmende Gnade, eine Richtung, die unter den Aposteln in Paulus voll leidenschaftlicher Stärke repräsentirt erscheint. Paulus war aus Tarsus nicht weit von Antiochien gebürtig (Act. XXII, 3. *γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας*); in Antiochien wirkte er zuerst und hatte da den bekannten Conflikt mit Petrus; auch ging der Name „Christen" von da aus (Act. XI, 26). Es war die Richtung, die in Gamaliel, dem Lehrer des Paulus ihre Vertretung unter den Gelehrten zu Jerusalem besaß und die in der Kirche wegen ihres praktischen Tiefsinns und ihrer gemüthlichen Wahrheit bald herrschende Geltung erhielt.

Doch wollen wir diese Betrachtung nicht weiter verfolgen, sondern zum Faden unserer Entwickelung uns wieder wenden!

§. 4.

Die sich gegenüberstehenden Messias-Bilder des Matthäus und Lukas im Allgemeinen gezeichnet.

Die Grundzüge der Messias-Ansichten, welche im vorigen Paragraphen nur kurz angedeutet wurden und von denen die eine in diesem, die andre in einem andern der Evangelisten ihre Vertretung hat, sind in allgemeinen Zügen umrissen folgende:

Im Matthäus-Evangelium ist Jesus der rein jüdische Messias, ein ächter Sohn Abrahams und Davids (Matth. I, 1. *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ*), in Bethlehem und von Bethlehemitischen Einwohnern *) geboren, um König und zwar messianischer König der **Juden** **) zu sein (Matth. II, 2. *ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), folglich

*) Wenn ich sage: die Eltern Jesu seien Einwohner von Bethlehem und nicht von Nazareth, so liegt dies unwidersprechlich in den Erzählungen des Matthäus. Er weiß nichts oder will nichts wissen von der Schatzung, durch welche Joseph mit seiner schwangern Braut erst nach Bethlehem geführt worden sei. Sondern er wohnt mit derselben von Anfang in Bethlehem, wird aber durch die Nachstellungen des Herodes von da verscheucht und bei der Rückkehr aus Egypten findet er es wegen des Archelaus nicht gerathen, sich wieder an seinem eigentlichen Wohnorte, Bethlehem, niederzulassen, sondern verlegt von da erst seinen Wohnsitz nach Nazareth (II, 23) und zwar ausdrücklich damit eine Schriftstelle dadurch erfüllt werde. Von da an wohnt er dann freilich in Nazareth und Jesus heißt Nazarener. Aber von Haus aus ist er nach Matthäus durchaus das nicht. Denn sonst wäre ja Joseph bei der Rückkehr aus Egypten gar nicht in Versuchung gekommen, nach Bethlehem zurückzukehren, sondern wäre, wie bei Lukas (II, 39), von selbst in seine Stadt gegangen, ohne erst eine göttliche Anweisung im Traume nöthig zu haben. Nach Matthäus wäre er ohne diese Traumbelehrung nach Bethlehem zurückgezogen und wäre ihm kein Sinn an Nazareth gekommen. Erstere Stadt ist also sein ursprünglicher Wohnort nach Matthäus Meinung.

**) Daß Jesus der messianische Judenkönig sei, soll auch bewiesen werden durch die Zahlen der Glieder im Stammregister (Matth. I, 17). Von Abraham bis David, diesen ersten Verherrlicher Israels, sind zweimal sieben Glieder; von da bis auf die Verstoßung des Volkes wieder zweimal sieben; und nun muß analog nach zweimal sieben weitern Gliedern die Wiederaufnahme und große Verherrlichung Israels durch den zweiten größern David erfolgen.

auch nicht gesendet, als zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (XV, 24. *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*). Mit den Heiden hat er deßhalb gar nichts zu schaffen. Die Kinder des Reiches sind die Juden (*υἱοὶ τῆς βασιλείας* VIII, 12), und es wäre nicht schön, den Kindern das Brod zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen (XV, 26). Deßhalb sollen auch die Jünger durchaus nicht zu Samaritern und Heiden gehen (X, 5. *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰςέλθητε* ꝛc.), sondern vielmehr zu den verlornen Schafen vom Hause Israel. Wenn sie in eine Stadt oder Flecken kommen, sollen sie demnach zu allervorderst ausforschen, wer darin ein Würdiger sei, ehe sie nur überhaupt in's Haus eintreten oder ein Wort der Verkündigung sprechen (X, 11—14). Denn sie sollen ihre Perlen nicht vor die Säue und ihr Heiliges nicht vor die Hunde werfen (VII, 6. *χοῖροι* und *κύνες*, vergl. XV, 26. *κυνάρια*). Darum sollen sie auch mit ihrer Verkündigung bis zur Wiederkunft Christi sich ausschließlich auf die Städte Israels beschränken *) (X, 23. *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). Die Städte Israels aber sind entweder die im gelobten Lande liegenden oder höchstens noch solche, wo Juden in der *διασπορᾷ* leben.

Dies ist die scharf ausgesprochene und ohne willkürliche Künsteleien aus den einfachen Worten des Matthäus nicht zu entfernende Meinung desselben. Diese wird nun scheinbar etwas gemildert durch die Stellen, worin gesagt wird: die Kinder des Reiches würden ausgestoßen (VIII, 12) und das Reich sogar einem andern Volke,

*) Wenn dem die Stelle X, 18: das Führen vor Könige und Statthalter entgegengehalten werden wollte, so ist zu bedenken, daß trotz des gestrengen Kritikers dennoch unter den Königen: „Herodes und seine Brüder", unter den Hegemonen: die römischen Landpfleger in Syrien verstanden werden können. Und Matthäus XXVIII, 19 darf dagegen nicht geltend gemacht werden, weil diese Stelle nicht ganz unangefochten in ihrer Aechtheit ist. Im schlimmsten Falle ist diese letztere Stelle ein Hinausleuchten des Matthäus über seinen eigenen früheren Standpunkt.

das die Früchte desselben richtiger bringe, übergeben werden (XXI, 43). Doch ist dies vielleicht nicht einmal in so strenger Wahrheit als eine bestimmte Weissagung, sondern vielmehr als eine schreckende Drohung zu fassen, durch welche Jesus die Ungläubigen seines Volkes noch zum Glauben an seine Sendung und zur Bringung der verlangten Früchte antreiben will (III, 8. *ποιήσατε καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας*, vergl. XII, 33). Sonst, wenn sie sich nicht noch bekehren, werden die Zöllner und Hurer vor ihnen in's Reich Gottes hineingehen (XXI, 31).

Aber wenn man auch nicht zugeben wollte, daß Matthäus dies bloß drohend und nicht sowohl als bestimmte Ankündigung einer weitern Ausdehnung des Gottesreichs wolle gesagt sein lassen, so ist doch wenigstens das in keinem Falle zu leugnen, daß erst nach geschehener Ablehnung der Juden die Heiden zum Gottesreiche auch nur eingeladen werden dürfen (XXII, 5—10. *Τότε λέγει τοῖς δούλοις — πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν* ꝛc. XXI, 39—41), daß dies also nur für diesen äußersten Nothfall erlaubt sei. Und auch dann werden die Heiden nicht als solche, nicht als Heiden in's Reich Gottes hineingehen, sondern sie müssen zuvor in's Judenthum, sein Gesetz und seine gottesdienstlichen Vorschriften eintreten, sie müssen zuvor Juden geworden sein, ehe sie an Christo Theil haben können. Im messianischen Charakter Jesu wird demnach durch dieses Eintreten der Heiden durchaus nichts verändert. Es werden vielmehr nur die Weissagungen (Jes. II, 2 ff. Psalm XLVII. LXVII. LXXXVII. XCVI. XCVIII) erfüllt. Aber die Heiden müssen dem Christus huldigen als einem jüdischen Könige, wie diese Idee zu versinnlichen eben der Zweck ist der durch die Weisen aus Morgenlande geschehenen Huldigung (II, 1 ff.). Sie müssen sich einreihen lassen in die zwölf Stämme Israels. Denn wenn er in seiner Herrlichkeit als messianischer König und von den Engelschaaren umgeben erscheint (XXV, 31), wird er die Wiederherstellung Israels zur alten Herrlichkeit (*παλιγγενεσία* XIX, 28) in seinen zwölf Stämmen vornehmen und seine Zwölfe als Richter

über dieselben vor aller Welt Augen auf zwölf Thronen dasitzen lassen (ib.). Jeder, der dann soll in's Reich Gottes aufgenommen werden, auch der heidnische Proselyt, wird folglich in einem dieser Stämme müssen eingereiht sein. Die andern Völker aber, die nicht zu Israel und seinem Gesetze getreten sind, werden alsdann in Jammer vergehen (XXIV, 30. *κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*).

Denn das Mittel, zum Heile zu kommen, ist einzig das durch Moses gegebene Gesetz und seine vollständigste Erfüllung in jedem Punkte (Jak. II, 10), selbst in Gedanken und Gesinnungen (Matth. V, 20. *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων — οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*). Der Zweck, um dessentwillen Jesus erschienen ist, ist ja eben der: die Herrlichkeit Israels in jeder Hinsicht, also namentlich auch die seines Gesetzes wieder herzustellen. Das Gesetz soll erfüllt werden und jeder, der eine Gesetzesübertretung begeht, hat darum die Verwerfung von Christo unfehlbar zu erwarten (*ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* VII, 23). Das Gesetz und die Propheten zu lehren und nach ihnen zu thun, macht darum groß im Reiche Gottes, aber auch nur das kleinste Pünktlein derselben aufzuheben und andere so zu lehren macht zum Kleinsten in ihm (V, 17—19). Vom Gesetze soll geradezu Alles erfüllt werden, die äußern und kleinen so gut, wie die innern und großen Anordnungen. Man soll das Eine thun und das Andere nicht lassen (XXIII, 23. *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι*) *).

*) Sehr charakteristisch für diese Ansicht des Matthäus ist z. B. auch dieses, daß Matth. (XXVI, 60. 61) die Aussage über Jesum, er habe geäußert, den Tempel abbrechen und einen neuen wieder aufbauen zu wollen, für ein falsches Zeugniß, also für Lüge erklärt. Nach ihm hat Jesus so etwas wirklich niemals gesagt und in der That kann es auch sein Jesus nie gesagt haben. Ihm so etwas in den Mund zu legen, ist ein *ψεῦδος*. — Wenn später Johannes (II, 19) das Wort Jesu in den Mund gelegt hat, so kann das natürlich so wenig eine Beziehung auf das haben, was vom matthäanischen Christus angegeben wird, so wenig, als der johanneische Christus derselbe sein soll, als der von Matthäus

Alles, was die Pharisäer vorschreiben, sollen die Christen ohne weiteres thun (ib. V. 3. πάντα, ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε ꝛc.), nur nach ihren Werken sollen sie sich nicht richten.

Bisher ist nämlich — und das ist eben der Grund alles Volks-Elends — das Gesetz gar nicht erfüllt, sondern durch willkürliche Menschensatzungen außer Achtung und Beachtung gebracht worden (XV, 3. ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν und V. 6. ἠκυρώσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν). Das ursprüngliche alte Gesetz ist durch diese Menschenzuthaten ganz verunstaltet, zurückgestellt und darum in Vergessenheit gebracht worden, und wo man es etwa in einem Punkte erfüllt hat, ist es nur zum Scheine, heuchlerisch, aber nicht in Wahrheit und von Herzen geschehen (Matth. VI, 1 ff.). Die Gesetzes-Erfüllung selbst der Pharisäer und Schriftgelehrten, als der gepriesensten Gesetzesmänner, ist in Wahrheit keine gewesen (V, 20). Und so wartet das Gesetz wirklich erst noch auf seine vollkommene oder eigentliche Erfüllung (πληροῦν V, 17); und diese zu bringen und thatsächlich selbst zu vollziehen, ist eben Christus erschienen (V, 17 und 48).

Somit ist die Gesetzes-Erfüllung in der eigentlich von Gott selbst bei Gebung des Gesetzes schon beabsichtigten vollkommenen Weise (Lev. XIX, 2) der einzige Weg, um in's Reich Gottes einzugehen. Den Gesetzeswillen Gottes, wie ihn schon Moses erklärt hatte, vollständig thun, macht selig (VII, 21. — εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν — ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. XIX, 17. εἰ — θέλεις εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς· „οὐ φονεύσεις ꝛc.). Das ist das hochzeitliche Kleid (XXII, 11 ff.), das schlechterdigs von Jedem gefordert wird; Thaten nach des Gesetzes Vorschrift sind die Früchte,

---

dargestellte. Was für diesen ein ψεῦδος ist, ist für jenen eine ganz wahrhafte μαρτυρία. Und Lukas oder Paulus kann natürlich ein solches Wort ebenfalls nicht für etwas von Jesu unmöglich Gesagtes, eine ψευδομαρτυρία, erklären wollen. Er läßt es daher (Luk. XXII, 66—71) ganz weg.

welche der Herr des Weinberges von dessen Bearbeitern durch seine Abgesandten fordert (XXI, 34. 41). Und Jesus ist nur der letzte dieser Abgesandten, der also ganz das Gleiche, wie die Propheten vor ihm, will, nur im erhöhtesten Maaße. ἀνομία schließt von der Gemeinschaft des Gottesreiches aus (VII, 23) und Mangel der guten Früchte, d. h. der rechten Gesetzeswerke, zieht die Verdammniß am Tage des Gerichts unfehlbar nach sich (XII, 33—37. VII, 19—21. πᾶν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν, ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται ꝛc.: ein Gedanke, der eben wegen seiner charakteristischen Bedeutsamkeit gerade für den matthäanischen Christus, dreimal im ersten Evangelio wiederkehrt) *). Das ist die unbestreitbare, durch Alles hindurchgehende Reich-Gottes-Lehre des Matthäus. Nur durch Unterwerfung unter das Gesetz kann der Mensch (also auch der gläubige Heide) hineingelangen. Das Reich Gottes selbst aber ist ganz das jüdisch-messianische und seine Herrlichkeit eine ganz äußerliche. Jesus ist König und seine Jünger werden wie er auf Thronen sitzen (II, 2. XIX, 28. XXIV, 29 f. XXV, 31 ff. XXVI, 64), und hochzeitliche Freude wird allen Theilnehmern des Reiches zu Theil. Sie liegen zu Tische mit Abraham, Isaak und Jakob (VIII, 11. XXII, 2 ff. XXV, 10). Alle Völker werden dem Könige Israels unterworfen (XXIV, 30. XXV, 31) und vor sein Gericht gezogen, und er wird in Gerechtigkeit und Herrlichkeit Herr über sie sein (ib.).

Diese Hoffnung, welche die Jünger vor dem Tode Jesu ganz unerschütterlich hegten, erlitt durch diesen Tod allerdings einige

*) Zu diesem Zwecke Jesu, das Gesetz in alter Herrlichkeit wieder herzustellen, gehört auch die Geflissenheit des Matthäus, ihn stets in voller Uebereinstimmung mit Gesetz und Propheten in Worten wie in Thaten erscheinen zu lassen, z. B. in den bei Matthäus ununterbrochen fortgehenden Citaten aus dem A. T., womit Matthäus eigentlich nur jede That im Leben Jesu als vollkommen gesetzmäßig nachweist und durch die Erklärung Jesu, welche ihn wieder bloß Matthäus zu seinen wichtigsten Aussprüchen hinzusetzen läßt: daß in diesem Ausspruche Gesetz und Propheten zusammengefaßt seien (VII, 12. XXII, 40. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται).

Störung, wenn auch nur eine vorübergehende. Deßhalb ist ihnen auch der Tod des Herrn der dunkle Punkt oder das Aergerniß in seinem Leben (*τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* Gal. V, 11), wo seine Herrlichkeit verfinstert und er von Gott verlassen ist (XXVII, 46. *ἠλὶ, ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθανί;*). „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?" ist darum bei Matthäus der einzig wirkliche und bei seinem Messias auch einzig mögliche Ausruf, mit welchem er sein Leben am Kreuze beschließt. Im Tode ist sein Werk wie seine Hoffnung erstorben. Aus diesem Anstoße und Untergange hilft nur die Gewißheit, daß damit eine Weissagung erfüllt werden mußte (XXVI, 54. *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι;*), und die zuversichtliche Hoffnung, daß er bald wieder erscheinen werde und zwar noch bei Lebzeiten seiner Jünger (XVI, 28. *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*), noch ehe sie die Städte Israels mit ihrer Predigt vollendet haben (X, 23), noch ehe das mit ihm gleichzeitig lebende Geschlecht ganz abgestorben sein wird (XXIV, 34 f. *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*). Dann werden sich alle auf ihn gesetzte Hoffnungen auf's Glänzendste erfüllen.

Das hier Angemerkte ist in kurzen Umrissen die wesentliche Lehre, welche das erste Evangelium vom Messias und seinem Reiche und den Mitteln, die zur Herrlichkeit desselben hinführen, aufstellt. Alle dafür angeführten Stellen sind so unzweideutig klar und einfach, daß nur die befangenste Auslegung einen andern als den zuerst und von selbst sich bietenden Sinn hinein oder heraus zu foltern vermag.

Wir werden aber auch sehen, wie ein solches Krümmen und Foltern durch ein anderes Evangelium, welches bis jetzt gänzlich nicht verstanden wurde und in dem doch der Schlüssel zu allen den Kanon betreffenden Fragen vollständig enthalten ist, schlechterdings unmöglich gemacht wird. Dies ist nämlich das Evangelium des

Lukas, oder daß ich's jetzt schon heraussage: des Apostel Paulus.

Die ganze eben entwickelte und in Matthäus aufgestellte Messias-Ansicht widerstreitet nämlich Punkt für Punkt dem Sinne und den Lehren dieses Heidenapostels. Ihm ist Jesus zwar auch dem Fleische nach aus Davidischen Blute. Aber er ist keineswegs bloß König der Juden *); sondern er ist aus einem älteren Stamme, als Davids und Abrahams; er ist der Erstgeborne der ganzen Kreatur, durch welchen von Anfang Alles geschaffen worden ist (Col. I, 15 f. *ὅς ἐστιν εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* rc.). Ja er ist vielmehr Gott selbst (Röm. IX, 5. *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς — ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλόγητος εἰς τοὺς αἰῶνας*. Tit. II, 13. *προσδεχόμενοι — τὴν ἐπιφανείαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ*). Und somit hat alle Welt von vornherein gleichen Anspruch an ihn. Er ist gekommen, alle Menschen zum Heile zu führen (1 Tim. II, 4 f. *πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*) **), die getrennten Juden und Heiden in Eine Gemeinschaft aufzunehmen (Eph. II, 14 ff. *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* und III, 6) und zwar ganz unter gleichen Bedingungen (Röm. XI, 32. *συνέκλεισε — τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*), nämlich ohne alles eigne Verdienst, ohne Gesetzeswerk rein aus Gnade und um des demuthvollen Glaubens

*) Das ist nur der *κατὰ σάρκα Χριστός*, den Paulus auch einmal gekannt hat, *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκει* 2 Cor. V, 16.

**) Die Heiden dürfen darum nicht, wie bei Matthäus erst nach vorher erfolgter Ablehnung des Gottes-Reichs von Seiten der Juden zum Heile eingeladen werden. Im Gegentheil: Israel soll gar nicht zuerst, sondern zuletzt die Einladung erhalten. Denn es findet ja eine mit absichtlicher Weisheit von Gott geordnete Verstockung der Juden statt, damit die Fülle der Heiden vor ihnen in's Reich Gottes eingehe und also auch vor ihnen eingeladen werde; vergl. Röm. XI, 25. *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν — τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ. Καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.*

an Christum willen (Eph. II, 8. *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* ꝛc. Röm. III, 23 ff. *πάντες ἥμαρτον — δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* ꝛc.). Deßhalb ist das Gesetz gänzlich abgeschafft (*κατήργηται* 2 Cor. III, 13. 14. *ἐν Χριστῷ καταργεῖται* sc. *ἡ παλαιὰ διαθήκη* oder *ὁ Μωϋσῆς*. Eph. II, 15. *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν — καταργήσας*). Christus ist des Gesetzes Ende (Röm. X, 4. *τέλος γὰρ νόμου Χριστός*) und Gesetzeswerke gelten nichts und rechtfertigen nicht vor Gott (Gal. III, bes. V. 10 u. 11. *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ*, vergl. Röm. IX, 31. 32). Weder Vorhaut noch Beschneidung gilt da mehr etwas, sondern der Glaube und die Hingebung an das Verdienst im Tode Christi (Gal. V, 6. *οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις* ꝛc. und VI, 15). Alles Alte, was es auch sei, ist vergangen und eine ganz neue Kreatur in Christo geworden (2 Cor. V, 17). —

Der Tod Jesu aber ist keineswegs der Schattenpunkt, sondern vielmehr der hellste Glanzpunkt in seinem Leben, aus welchem erst alles Heil wie aus einer unversieglich sprudelnden Quelle hervorströmt (Röm. III, 25—28. V, 9. 10. *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ — ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. 1 Cor. I, 23 f. *ἡμεῖς κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον*. Eph. I, 7. Col. I, 20). Das ist die Waffe, mit der er die Gegner verfolgt (Gal. VI, 12. *μόνον ἵνα μὴ τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ διώκωνται*). — Und was das Reich Gottes und seine Freuden betrifft, so besteht dasselbe nicht in Essen und Trinken, sondern in geistigen Gütern, nämlich: Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste (Röm. XIV, 17).

Diese wesentlichen Lehren des Paulus von Christo selbst durchweg vortragen, vertreten und thatsächlich bekräftigen, die Verfechter der ersteren Messias-Ansicht aber zurückweisen und oft auf's Bitterste beschämen zu lassen, ist der einzige mit allem Feuer und aller Rücksichtslosigkeit des paulinischen Charakters bis zu Ende verfolgte Zweck des dritten Evangeliums.

Wir haben schon gesehen, wie dieses Evangelium dem Petrus und den mit ihm zusammenstehenden Aposteln (Ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ oder οἱ μετ' αὐτοῦ Luk. VIII, 45. IX, 32) jedes bevorzugende, ja nur lobende Wort des Herrn geflissentlich entziehe, während Matthäus die höhere Würde derselben, ja ihre Gleichstellung mit Christo selbst sehr angelegentlich und wiederholt hervorhebt, wie er sie das Salz der Erde und das Licht der Welt nennen läßt, um sie so als die einzig giltigen Autoritäten hinzustellen und ihren Lehren von Jesu und seiner Messiaswürde und von der Weise, wie man in's Reich Gottes eingehen und vor Gott gerechtfertigt werden müsse, unbedingte und unantastbare Geltung wie Lehren Christi zu verschaffen.

Wir werden nun sehen, wie Lukas durch diese parteiische Hervorstellung der Altapostel und ihrer Messiaslehren zu einer eben so parteiischen und oft sehr bittern Verhöhnung und Verfolgung derselben sich hat hinreißen lassen. Zu diesem Ende sehen wir uns genöthigt, das ganze Lukas-Evangelium erklärend durchzugehen und in den einzelnen Wendungen und Abänderungen, so wie in den Zuthaten desselben diese paulinische Tendenz und Polemik unverkennbar nachzuweisen. Wir machen dabei mit der Bergrede den Anfang.

Zweites Buch.

Lukas und Matthäus mit einander verglichen, und ihre Verfasser und Abfassungszeit nachgewiesen.

Erster Abschnitt.

Der Kern des öffentlichen Lebens Jesu

oder

Kapitel VI — XXI des Lukas.

---

§. 5.

Die Bergrede des Matthäus (V—VII) und die Thal- oder Ebenen-Rede des Lukas (VI, 12—49).

Daß ich gerade mit der Bergrede den Anfang mache, wird gewiß jeder Theolog sehr erklärlich finden. Denn es ist von jeher anerkannt worden und wird wohl auch immer anerkannt bleiben, daß Matthäus in dieser Rede beabsichtige, einen umfassenden Inbegriff der wesentlichen Lehren Jesu oder bestimmter ausgedrückt: eine ausführliche Auseinandersetzung der *δικαιοσύνη τοῦ ϑεοῦ* (*δικαιοσύνη αὐτοῦ* VI, 33. vergl. V, 20) zu geben, welche zur Erlangung des göttlichen Reiches das unentbehrliche Erforderniß und darum auch als das Eine, was Noth thut, vor Allem anzustreben sei. — Diese *δικαιοσύνη* *), oder was dasselbe sagt: vor Gott giltige

---

*) Das Wort *δικαιοσύνη*, entsprechend unserm Worte: „Rechtschaffenheit", bezeichnet schon etymologisch: den Zustand eines Menschen, wo Alles in und an ihm recht, d. h. so beschaffen ist, wie es sein soll, oder religiös ausgedrückt,

Vollkommenheit (*τέλειος* V, 48) ist aber offenbar nichts anderes, als vollkommene Gesetzmäßigkeit, d. h. eine solche Erfüllung des Gesetzes, welche nichts mehr zu wünschen, nichts Verdammliches mehr am Menschen übrig läßt. —

So erklärt sie ganz im Sinne des Matthäus der dritte Evangelist (Lukas I, 6); und in eben diesem Sinne führt sie nun auch Matthäus in seiner Bergrede durch. Bisher hat nach ihm eine wahre Gesetzeserfüllung noch gänzlich gefehlt. Denn die als höchstes Muster unter dem Volke angesehene *δικαιοσύνη* war keine und muß daher von den Bekennern Jesu weit übertroffen werden, wenn sie in's Reich Gottes nur eingehen, geschweige wenn sie groß drin werden wollen (V. 20).

Denn nicht bloß im bürgerlichen Sinne durch Unterlassung äußerlicher und richterlich strafbarer Thaten, sondern bis in die innerste Gesinnung hinein, im Geiste, nicht bloß mit heuchlerisch unlauterm Scheine und einer zwischen Gott und Mammon getheilten Seele, sondern in Wahrheit und mit einem Gott gänzlich angehörendem Gemüthe will das Gesetz von seinen Bekennern erfüllt sein. Das erstere: „die Erfüllung des Gesetzes im Geiste" wird im fünften Kapitel V. 21—48, das zweite: „die Erfüllung in Wahrheit und aus ungetheiltem Gemüthe" im sechsten Kapitel des Matthäus ausgeführt.

Wie tiefsinnig und einfach dies geschehen sei, ist von den ernsteren Auslegern durchaus anerkannt und bedarf daher auch keiner

---

wo Alles an ihm so beschaffen ist, daß es den anerkanntrichtigen Willensbestimmungen Gottes (*δικαιώμασι*) durchaus entspricht. — Dieser Begriff ist also ursprünglich ein rein gesetzlicher; vergl. Matth. XXI, 32: Johannes kam zu euch *ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* im Wege strengster Haltung nach dem Gesetze, strengster Gesetzlichkeit, vergl. Luk. I, 6, wo *δίκαιοι* geradezu erklärt wird durch *ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου πορευόμενοι ἄμεμπτοι,* ohne richterlich verdammt werden zu können. Und so gebraucht Matthäus das Wort durchweg. Namentlich ist sehr bezeichnend, daß ihm als Gegensatz bei Matth. nicht etwa die *ἀδικία* (wie Lukas XVI, 8 hat), sondern die *ἀνομία,* Gesetzwidrigkeit, entgegengestellt wird; vergl. XIII, 41. *τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν* und V. 43 als Gegentheil *οἱ δίκαιοι*; vergl. auch VII, 23. *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* im Gegensatz zur *δικαιοσύνη* VI, 33.

weitern Nachweisung. „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Todtschläger" (1 Joh. III, 15), dieser Gedanke macht den Anfang des ersten Theils aus. Denn das Sündige beim Todtschlage liegt ja eben im Hasse, der im Morde nur den höchsten Gipfel erreicht hat. Und so ist folgerichtig schon die erste zornige Regung, der Gedanke, der dem Bruder das Leben zu rauben oder zu verstören willig und williger wird, noch mehr aber das Wort, das ihm das Leben verbittert oder ihn moralisch vernichtet, und vollends gar die verstockte Gehässigkeit, die von Ausgleichung des begangenen Unrechts nichts wissen will, eine Uebertretung des Gebotes: „du sollst nicht tödten. Selig sind die Friedfertigen! (V, 21—26). — Ebenso ist das Gebot: „du sollst nicht ehebrechen!" im Herzen schon gebrochen durch die Regung und Kundgebung der untreuen Begierde mit Blicken und Mienen oder gar durch Ehescheidung aus diesem Grunde. Selig, die reines Herzens sind (V, 27—32). Meineid wird nun dann sicher vermieden, wenn man sich des Schwörens und leichtfertiger Betheurungen gänzlich enthält und im Herzen wie im einfachen Worte streng wahrhaftig ist (V, 33—37). — Unrecht soll nicht durch Widerstand und Wiedervergeltung bekämpft werden. Denn die Rache wird nur die Quelle immer neuer gegenseitiger Kränkungen und unheilbarer Spannung; sondern sanftes Nachgeben und Erweckung des bessern Geistes durch beschämende Freundlichkeit nimmt der Bosheit Wurzel und Nahrung. Selig die Sanftmüthigen! (V, 38—42). Und endlich: wahre Liebe ist nur die, welche gar keine Selbstsucht, keinen eigennützigen Hintergrund mehr hat, wie die Verwandtenliebe und die Liebe derer, die uns die Zuneigung mit liebender Theilnahme und Gutthat wieder vergelten, sondern die Liebe ist die wahre, welche liebt, weil das Herz nur noch Liebestrieb und Liebesfähigkeit in sich hat und zum Hassen keinen Samen mehr in sich besitzt. Selig solche Barmherzige! die sind innerlich vollkommen in Liebe wie Gott (V, 43—48).

Der zweite Theil im sechsten Kapitel zeigt dann in den einzelnen Uebungen: des Almosengebens, des Betens und Fastens,

wie diese Handlungen heuchlerisch und unwahr werden, wenn sie nicht rein um Gottes und ihrer selbst willen, nicht aus Liebe, sondern mit einem dem Mammon mehr als halb angehörenden Sinne, aus Lohnsucht und Lobsucht geschehen. Damit nicht eine solche zu heuchlerischem Wesen endlich hinführende Mammonsliebe sich bilde, ist darum die ängstliche Sorge um das zeitliche Leben und seinen äußern Unterhalt überhaupt zu mäßigen oder ganz fern zu halten durch Gottvertrauen und höhere Sorgen. — An diese Ausführung des sechsten Kapitels schließt sich dann im siebenten ein negativer oder polemischer Schlußtheil, welcher auf solche hinweist, die Andere richten, den Splitter in des Bruders Auge sehen, den Balken im eignen aber nicht bemerken, das Heilige den Hunden, die Perlen den Säuen hinwerfen und darum Gott bitten sollten, daß er ihnen Güte und Weisheit, die ihnen noch mangelt, geben und sie vom breiten auf den schmalen Weg hinlenken möchte. Vor solchen Pseudopropheten, die wohl „Herr Herr" sagen, aber statt Früchte guter Werke zu tragen und den Willen des himmlischen Vaters zu befolgen, Gesetzwidriges thun (*ἀνομίαν ποιοῦντες* V. 23) und darum ihr Gebäude auf Sand gestellt haben, warnt Christus seine wahren Jünger mit nachdrücklichem Ernste.

Entsprechend diesem warnenden oder abmahnenden Schlusse der Rede im siebenten Kapitel, steht im fünften als Anfang derselben die Einleitung, welche die Leidhabenden, Sanftmüthigen, nach der *δικαιοσύνη* Hungernden, Barmherzigen, im Herzen Reinen, Friedfertigen und endlich die um ihrer Gesetzestreue (*δικαιοσύνη*) willen Verfolgten und zuvorderst die am Geiste Armen als die eigentlichen Erben des Gottesreiches preißt und dann noch den vier Hauptjüngern im Besondern die Bestimmung beilegt, das Salz der Erde und das Licht der Menschen zu sein. Eben durch solche vollkommene Gesetzeserfüllung, wie sie hierauf vom 21. Verse weg ausgeführt ist, sollen sie das Muster für Alle werden und durch ihr vorleuchtendes Wirken und Wandeln zeigen, wie man in's Reich Gottes eingehen könne. Dafür werden sie freilich Verfolgung zu

leiden haben und arm an Geiste (Buchstabenmenschen?) gescholten werden. Aber selig sind sie darum; denn ihrer, solcher Geistes-Armen ist das Reich Gottes und ihr Lohn im Himmel wird groß sein. Denn trotz aller Gegenbemühungen wird vom Gesetze, das sie verfechten, doch kein Jota vergehen.

Dies ist der Grundriß der Rede vom Berge bei Matthäus. Ihre Absicht ist also unstreitig, die wahre Gesetzesvollkommenheit (*δικαιοσύνη*) darzulegen, die vier Jünger als Verfechter und Muster derselben und dadurch als leuchtende Vorbilder für alle nach der *δικαιοσύνη* Hungernden und Heilsbegierigen zu bezeichnen und die ewige Giltigkeit des Gesetzes, trotz entgegengesetzter Lehren (**V, 19**) und Pseudopropheten (**VII, 15**) zu versichern.

Diese drei Punkte sind es nun auch, welche die gemeinsamen Verfasser des dritten Evangeliums mit zum Theil sehr scharfer Ironie in ihrem Gegenstücke zur Bergrede angegriffen haben. Schon im Aeußern zeigt Lukas den vollen Gegensatz zu Matthäus. Bei Matthäus (**V, 1**) geht Jesus hinauf auf den Berg (*ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*), bei Lukas (**VI, 17**) geht er vom Berge herab (*καταβὰς μετ' αὐτῶν*). Bei Matthäus setzt er sich nieder (*καθίσαντος αὐτοῦ*) und spricht so auf einer Höhe sitzend; bei Lukas steht er und spricht auf einer Ebene stehend (*ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*). Bei Matthäus sind bloß die vier Hauptjünger und außerdem unbekannte *ὄχλοι* um ihn her; bei Lukas ist eine ihrer Heimath nach bestimmte, der Zahl nach unbestimmte Masse Menschen, zugleich aber auch alle zwölf Apostel und noch ein ganzer Haufe Jünger (*ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ*) hörend zugegen.

Daß wir bei diesem Gesetzesgegner keine Versicherung von der ewigen Giltigkeit des Gesetzes und von der Bestimmung des Petrus und der Seinigen: Salz der Erde und Lichter der Menschen zu sein, erwarten dürfen, versteht sich schon von vorn herein; daß die *δικαιοσύνη*, wie sie hier als vollkommene Gesetzeserfüllung erklärt ist, nicht vorkommen werde, ebenfalls; daher fehlen die sämmtlichen Ausführungen über Gesetzes-Worte, Matth. **V, 21—43**. Des-

gleichen wird, in den Seligpreißungen, die Sanftmuth nicht selig geprießen werden von einem Manne, dessen Charakter nichts weniger als Keime der Sanfmuth hat und der nach seinem eignen Geständnisse leicht Feuer und Flamme wird (vergl. 2 Cor. XI, 29. ἐγὼ πυροῦμαι und Röm. XII, 11. τῷ πνεύματι ζέοντες); die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf und dessen Lieblingszuruf στήκετε und ἀντιστῆτε ist (1 Cor. XVI, 13. Gal. V, 1. Eph. VI, 13 ff. 1 Theff. III, 8. 2 Theff. II, 15. Phil. IV, 1) und der eben in seiner Thalrede einen bittern Angriff auf seine Mitapostel ausführt; ferner, daß der nicht die mit reinem Herzen selig preißen könne, der da weiß, daß in ihm nichts Gutes wohne (Röm. VII, 18. οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ — ἀγαθόν); und daß von dem, der seine δικαιοσύνη nicht aus dem Gesetze will, sondern eine derartige für Unrath achtet (Phil. III, 6—9), nicht das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, wie sie hier gemeint ist, werde empfohlen, sondern das Wort: „seid vollkommen, wie Gott vollkommen ist" (Matth. V, 48) in ein: „seid barmherzig, wie Gott erbarmungsreich ist" (Luk. VI, 36) umgewandelt werden; daß endlich der, welchem Christus der Geist (2 Cor. III, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) und der Geist der Hauptgegensatz gegen das Gesetz als γράμμα ist (Röm. VII, 6. Νυνὶ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου — ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος), welcher darum auch ermahnt, voll Geistes zu sein (Eph. V, 18. πληροῦσθε ἐν πνεύματι), nicht die Armen am Geiste als die Allen andern voranstehenden Glieder des Gottesreichs zuvorderst werde selig preißen lassen, — das Alles begreift wohl Jeder, der den Lehrbegriff des Paulus auch nur oberflächlich kennt, ohne weitere Erörterung. Daher fehlen auch alle diese Worte in der Rede bei Lukas entweder gänzlich, oder sind wesentlich verändert, wie πτωχοὶ τῷ πνεύματι in's einfache πτωχοί.

Aber es wird von Lukas noch weiter gegangen. Und wenn ich nun die Leser in ein Gebäude voll bittern Doppelsinns und

voll Leidenschaftlichkeit hineinführen muß, die uns bei unserer ehrfurchtsvollen Betrachtung der kanonischen Schriftsteller die Seele manchmal vor Schmerz umkehren und den schönen Glauben an Wesen, die unser Traum geboren hatte, austilgen muß, so glaube mir Jeder, daß dies nicht ohne viel Ueberwindung und innige Wehmuth von meiner Seite geschieht und daß ich der erste sein werde, den es von Herzensgrunde freut, wenn man das System seiner Erklärungen gründlich und völlig widerlegt.

Paulus — denn seine Briefe, namentlich an die Römer, Corinther und Galater, bilden den reichhaltigsten Kommentar zu Lukas — nennt, wie wir schon sahen, den Petrus und seine Mitapostel in seinen Briefen fast nie anders, als mit entehrenden Namen: *ὑποκριταί* (Gal. II, 13), *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (2 Cor. XI, 5. XII, 11), *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* (2 Cor. XI, 13), was ebendaselbst V. 15 zu *διακονοὶ τοῦ σατανᾶ* und XII, 7. *ἄγγελος σατᾶν* gesteigert wird. Denn dieser so vielfach erklärte *σκόλοψ τῇ σαρκί*, von Paulus als *ἄγγελος σατᾶν* bezeichnet, ist ebenso wie XII, 16 der *ὑπάρχων πανοῦργος* nichts andres, als der Apostel Petrus, den bekanntlich Matthäus (XVI, 23), doch ohne Arg, von Jesu selbst so hatte nennen lassen. — Paulus nennt sie ferner: Selbstrühmer (2 Cor. X, 12. *ἑαυτοὺς συνιστάνοντας*), hinterlistige Arbeiter, die sich in fremde Arbeit eindrängen und ihm die gewonnenen Seelen mit List wieder wegnehmen (ib. V. 14. 15. *καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις* und XII, 16. *δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*). Denn an all den angeführten Stellen ist theils geradezu mit Namen Petrus und sein Anhang genannt, theils dem Sinne nach so gut wie unwidersprechlich gemeint.

Machen wir also unser Herz hart und darauf gefaßt, die zwölf Apostel im dritten Evangelium von Jesu selbst nicht besser behandelt und als Pharisäer, Heuchler und Blinde ꝛc. bezeichnet und so den heiligen Mund des Herrn zum Diener paulinischer

Leidenschaftlichkeit entheiligt zu sehen. So gerade in der vorliegenden Rede Luk. VI, 20—49.

Der Stoff zu ihrer Zusammensetzung ist außer den von der matthäanischen Bergrede noch beibehaltenen Stellen aus lauter solchen Reden Jesu entnommen, die im Matthäus über die Pharisäer und zu den Pharisäern gesprochen werden, namentlich aus dem XXIII. und XII. Kapitel des Matthäus. Daher stammen die *οὐαί* (Luk. VI, 24 ff.), daher ein gut Theil der Worte vom 39. Verse weg.

Es zerfallen aber gleich von vornherein die zuhörenden Jünger in zwei scharf geschiedene Gruppen. Denn die Worte von V. 20—26 incl. sind ausschließlich nur an die eigentlichen Jünger, die zwölfe einer= und den *ὄχλος μαθητῶν* (V. 17) andererseits geredet. Dies geht deutlich hervor einmal aus dem *ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς — εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, welchem dann das die Rede an die Gesammtzuhörerschaft ausdehnende *ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσι* V. 27 entspricht. Die von V. 20—26 gesagten Worte gehen also noch nicht die gesammten *ἀκούοντες*, sondern bloß die zwei Jüngergruppen im Besonderen an, wie auch das Pronomen der dritten Person *αὐτῶν* V. 23 und 26: *οἱ πατέρες αὐτῶν* klar beweist. Denn wären die zuhörenden Volkshaufen, die doch großentheils aus Juden bestanden haben müssen, mit angeredet, so hätte es nothwendig *ὑμῶν* heißen müssen. Dies *αὐτῶν* stellt also die Kinder der Prophetenverfolger, die zuhörende Volksmenge, als dritte nicht mit angeredete Person außer den Bereich der Seligpreißungen und Wehe hinaus und läßt diese bloß an die Gruppe der eigentlichen *μαθηταί* gesprochen sein. Diese zerfällt aber, wie gesagt, selbst wieder in zwei scharf getrennte Hälften, deren eine (V. 20—23) mit Makarismen, die andere (V. 24—26) mit *οὐαί*'s angeredet wird. Die ersteren sind die Armen, Hungrigen, jetzt noch Weinenden und von den Menschen Gehaßten und Ausgestoßenen; die letztern die Reichen, Satten, jetzt Lachenden, von allen Menschen Gelobten.

Unter den Hungrigen und Armen, jetzt noch Weinenden und Ausgestoßenen, versteht nun Lukas und Paulus, wie im Gleichnisse vom armen Lazarus und vom verlornen Sohne sich deutlich zeigt: die armen, nach dem Heile vergeblich schmachtenden, vor dem Hause der reichen, in ihrem Ueberflusse prassenden, Juden und Judenjüngerschaft im Elende liegenden Heiden. Dies zeigt unter anderm auch die Frage 1 Cor. IV, 8: „seid ihr schon Satte, seid ihr schon Reiche geworden? (*ἤδη κεκορεσμένοι ἐστὲ, ἤδη ἐπλουτήσατε;*)", welche dort an die Heidenchristen gerichtet diese als die jetzt Hungernden und Armen geradezu bezeichnet. Und Paulus nennt sich sammt seiner Jüngerschaft 2 Cor. VI, 10 ausdrücklich *πτωχοὶ, πολλοὺς — πλουτίζοντες· μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.* — Wenn also unter den Jüngern selbst zwei Hälften scharf geschieden, die Zwölfe einerseits und die sich nachher erst bestimmter konstituirende Siebzig — oder, daß ich's vorausnehmend sage, Heiden-Jüngerschaft andrerseits herausgehoben werden, so wird sich nach den gemachten Andeutungen hinlänglich ergeben, welche von beiden unter den Seliggepriesenen, Armen und jetzt Hungernden, und welche unter den mit *οὐαὶ* angesprochenen, Reichen und jetzt Lachenden im Sinne Pauli zu verstehen seien.

Jedenfalls werden in seinem Geiste die Armen Lazarusse und verlornen Söhne, d. h. die Heiden, vor den Reichen und Satten, den Juden, die nicht zum Hochzeitmahle kommen (Luk. XIV, 14—24), selig gepriesen. Diesen Sinn verfolgt sodann die Thal-Ansprache weiter in ihrem Mittelstücke, das mit gutem Bedachte aus dem Mittelstamme der Bergrede seinen Stoff entnommen hat und an beide Gruppen (*τοῖς ἀκούουσι* V. 27) zusammen gerichtet ist. Sie werden darin (V. 27—38) nämlich ermahnt: die Feinde zu lieben, den Hassenden wohlzuthun, jedem Bittenden (V. 30. *παντὶ τῷ αἰτοῦντι*) zu geben, also keinen Unterschied zwischen dem einen und andern zu machen, ja (V. 32 ff.) gerade denen ihre Segnungen vorzüglich mitzutheilen, von denen sie nicht geliebt werden und keinerlei Wiedervergeltung zu hoffen haben (V. 34. 35). Den Lands-

leuten und Freunden bloß zu dienen, zeigt nicht an, daß einer eine besondere Liebes-Gnade *) (*χάρις*) von Gott erhalten hat. Wollten sie also sich barmherzig, wie Gott zeigen, so sollen sie Feinden und verlornen Söhnen und Bettlern ihre Segnungen bringen. — Wer unter diesen Feinden von Lukas verstanden werde, zeigt aber klar genug das Wort des Zacharias (Luk. I, 71. *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν*), der dort im Sinne eines ächten Juden spricht; und auch Paulus spricht ja von dem Feindschaftsverhältnisse, in welchem Heiden und Juden vor der durch ihn im Namen Christi gewirkten Versöhnung beider gestanden hätten (Eph. II, 14—16. *τὴν ἔχθραν — τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν — καταργήσας*).

Diesen wahren Auftrag Jesu aber, den Heiden das Evangelium zu predigen, wollen die verblendeten Zwölfe nicht verstehen. Sie suchen ja nach 1 Theff. II, 16 (*κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν* rc.) vielmehr die Heidenapostel an ihrer Verkündigung zu hindern; sie richten und verdammen Paulum darüber **). — Dafür läßt er sie V. 37 ff. vom Herrn zurechtgewiesen werden: „Sie sollen nicht richten und verdammen, sondern unbeschuldigt lassen, geben und vergeben. Sonst wird ihnen mit gleichem Maaße und zwar überschwenglich gemessen.“

Und dies, nämlich daß ihnen mit gleichem Maaße reichlich gemessen wird, geschieht nun wirklich im letzten polemischen Theile

---

*) Bei dem dreimal (V. 32—34) wiederkehrenden Ausdrucke: *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί;* ist zu bemerken, daß dies keineswegs soviel als: *ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς* (V. 35) sei. Sondern es bedeutet ganz im paulinischen z. B. Phil. II, 13 (*ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*) ausgesprochenen Sinne: was für eine Gnade Gottes, d. h. was für eine von ihm gewirkte höhere Liebesgabe gehört dazu, um so lieben zu können, gleichsam ein *χάρισμα* (1 Cor. XII, 4. *χαρίσματα*) *τῆς ἀγάπης*. So liebt ja auch der von göttlichem Liebesgeiste nichts in sich habende Sünder.

**) Dazu vergl. die Zurückweisung solcher Anklagen von Seiten Pauli, z. B. 2 Cor. VII, 2. *οὐδένα ἠδικήσαμεν, οὐδένα ἐφθείραμεν, οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν* und IV, 2 f., so wie das schon berührte Verfechten seiner Apostelwürde.

der Rede (Luk. VI, 39—49). Man denke sich nur unter den mit der Parabel Angeredeten (*αὐτοῖς*) den Petrus und seine jüdischen Mitapostel und man wird den beißenden aber scharfen Zusammenhang des ganzen Abschnittes, der sonst zusammenhangslos zerbröckeln müßte, hell und leicht erkennen. Aus den Lichtern der Welt werden Blinde, vor deren Augen die Decke Mosis hängt (2 Cor. III, 14), denen der Gott dieser Welt den Sinn verfinstert hält (ib. IV, 4), daß sie die wahre Herrlichkeit des Evangeliums Christi, nämlich die paulinische vom Gesetz erlösende, nicht erkennen. Daher muß ihnen Jesus zu verstehen geben, daß sie als Blinde zum Führen Anderer untauglich seien (*μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν* ꝛc.). Denn sie vermessen sich Leiter der Blinden und Lichter derer, die in Finsterniß sind, sein zu wollen (Röm. II, 19 ff. *πέποιθάς τε* (*σὺ Ἰουδαῖος, ἐπαναπαυόμενος τῷ νόμῳ*) *σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει* ꝛc.). Und bringen doch nur sich mit ihren Schülern in die Grube des Verderbens (2 Cor. XI, 15. *ὧν τὸ τέλος ἔσται* ꝛc.). Denn der Schüler wird nicht besser werden, als der Meister (Petrus). Ist dieser blind, wird's jener auch. Jeder wird so wie der Meister selbst ist, von diesem zugerichtet (V. 40). — Wie willst du nun, Blinder (V. 41), dem der Balke der Finsterniß im Auge steckt, Andere, die Heidenapostel zurechtweisen und (zu Paulus) sagen: Bruder (*ἀδελφέ*: mit Absicht der christliche Brudername), laß dir den Splitter ausziehen! ꝛc. — Vielmehr ändre dich selbst. Denn nicht der Baum, welcher faule Frucht bringt, ist ein guter, noch der, welcher die guten bringt (Paulus?), ist der schlechte. An der Frucht erkennt man ja eben den Baum. — Das heißt, wenn man bedenkt, daß dies die Wiederholung von Matth. VII, 15—20 sei: Nicht ich bin der Pseudoprophetes, sondern ihr, Petrus und die bei ihm Haltenden, seid's. Denn der gute Mensch bringt aus seinem Herzen ꝛc.

Daß dies Alles auf die Zwölfe wirklich so anzuwenden sei, setzt die Anrede in der zweiten Person Pluralis V. 46 wohl außer Zweifel: „Was aber nennt ihr mich Herr Herr?" Denn das: „Ihr"

sind die angeredeten Jünger, die ihn bei Lukas wirklich zweimal: „Herr Herr!“ ansprechen, z. B. XIII, 25. *καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν, λέγοντες· Κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν*, vgl. VIII, 24. *ἐπιστάτα, ἐπιστάτα ἀπολλύμεθα!* — Und in keinem Evangelium reden ihn die Zwölfe und gerade nur diese, so unausgesetzt und so knechtisch mit dem Bedienten-Worte *ἐπιστάτα* [V, 5. VIII, 24. 45. IX, 33. 49. XVII, 13 *)] oder mit ihrem *κύριε* an (V, 8. IX, 54. XI, 1. XII, 41. XVII, 37. XIX, 16). Sie sind also die, welche wohl: „Herr Herr“ sagen, aber seine Worte statt zu befolgen vielmehr verdrehen und verunwahren (vgl. 2 Cor. II, 17. *οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ* sc. *τῶν ἀποστόλων, καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* und IV, 2. *μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), deren Gebäude darum auch einst als ein die Feuer- und Wasser-Probe der Zeit und ihrer Stürme nicht ausdauerndes sich zeigen wird (vgl. 1 Cor. III, 10 ff., wo Paulus von sich selbst sagt: *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα· ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. Ἕκαστος δὲ βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ* bis V. 15).

Wenn wir so die Thal-Rede bei Lukas ganz paulinisch, aber auch mit scharfer Ironie gegen die Zwölfe und ihre Verherrlichung in der Bergrede des Matthäus auslegen mußten, so ist es einzig darum geschehen, weil das sehr geistvolle Lukas-Evangelium nur so seinen wahren Zusammenhang erhält. Wenn es unserm bisherigen Pietätsgefühle widerstrebt, die Evangelisten so menschlich leidenschaftlich gerade in den heiligstgehaltenen Schriften gegen einander verfahren zu sehen, so ist das freilich sehr begreiflich. Aber der Fortgang unserer Betrachtung des dritten Evangeliums wird uns allem, auch dem innigsten Widerstreben zum Trotze nöthigen, den angeregten polemischen Sinn darin anzunehmen. Denn er geht vom ersten

---

*) Wer die *δέκα λεπροὶ ἄνδρες* XVII, 12 und die *δέκα δοῦλοι* XIX, 13 seien, wird sich dort zeigen.

bis zum letzten Buchstaben desselben in ununterbrochener Konsequenz fort. Paulus wird uns aus jedem Worte desselben immer deutlicher ansprechen und endlich werden uns seine eigenen und andere unzweideutige Bekenntnisse der heil. Schriften, wie der altkirchlichen Sage nöthigen, ihn als Verfasser zu erkennen und alle Räthsel des Kanon und seiner Entstehung werden sich zugleich für uns lösen.

Wir gehen also zum VII. Kapitel.

---

§. 6.

Kapitel VII.

Röm. III, 24.
Δικαιούμεθα δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι.

Wir können dieses Kapitel füglich überschreiben mit dem Worte Röm. III, 24. — Gleich am Eingange desselben (V. 1—10), in der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, wie sie bei Lukas abgeändert ist, sollen wir in einem leibhaftigen Beispiele den Pharisäer und den Zöllner (XVIII, 9 ff.) oder das Sichberufen und Sichstützen auf Werk-Verdienst in den Juden und das demuthvolle, verdienstvolle Suchen der heilbringenden Gnade im Heiden erblicken. Ein Hauptmann hat einen Knecht, welcher krank liegt und welcher, obschon nur ein Knecht, doch kostbar geachtet ist in den Augen des menschenfreundlichen Mannes. Deßhalb schickt er die angesehensten Juden des Städtchens (*πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων* V. 3) zu Jesu, um ihn zu bitten, daß er komme und seinen Knecht heile. Denn sich selbst hält er nicht für würdig, auch nur zu ihm zu gehen (V. 7). Die Aeltesten kommen nun wirklich zum Herrn. Und was thuen sie da? Sie fangen an, die Verdienste des Mannes mit Eifer herzuzählen und dem Herrn zu beweisen, daß ein solcher Mann werth sei, daß er ihm hilft (*ὅτι ἄξιός ἐστιν, ᾧ παρέξει τοῦτο* V. 4). Namentlich — was vor Allem die Hilfe verdient macht — hat er sich um die Erhaltung und Bekanntwerdung des

mosaischen Gesetzes verdient gemacht. Denn er hat auf seine Kosten eine Synagoge gebaut. So sprechen die Juden mit viel Eifer für seine Würdigkeit. — Und Jesus? — — Er thut, als hörte er von alle dem nichts; wenigstens antwortet er kein einziges Wort, sondern geht schweigend mit ihnen und läßt sie geruhig von den verdienstlichen Werken reden. — Wie er nun nicht weit mehr vom Hause des Hauptmanns entfernt ist, schickt ihm der Hauptmann, der nach V. 9 (οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον) ein Heide ist, seine Freunde, also wohl auch Heiden entgegen und läßt ihm durch sie sagen — kein Wort von Verdienst und Würdigkeit; nein! nichts als Demuth und Verdienstlosigkeit: „Ich bin nicht werth (vergl. XV, 19), daß du unter mein Dach eintrittst; ich habe mich darum auch nicht würdig geachtet, selbst zu dir zu kommen.“ Und daneben erscheint ein Glaube, wie er nicht größer gedacht werden kann: „Sprich nur ein Wort aus der Ferne, so wird mein Knecht (παῖς V. 7) schon gesund“ *).

Wer erkennt nicht hinter dieser Darstellung den Griffel des Paulus, der das unnöthige, für seinen Zweck wenigstens undienliche bloß jüdisch-messianische Beiwerk des Matthäus (VIII, 11. 12) bei Seite lassend mit dieser reinen Zeichnung des Pharisäers, der von nichts als Verdienst zu reden weiß und des bei aller Liebe und bei allem seinem Wirken sich selbst für verdienstlos achtenden Zöllners, des daheimgebliebenen und verlornen Sohnes, genug hat

*) Das Wort παῖς μου V. 7, welches aus Matth. VIII, 8 unvermerkter Weise ist stehen gelassen worden, während es zu dem δοῦλος im zweiten Verse eigentlich nicht paßt, zeigt, wie auch die Veränderungen im sprachlichen Ausdrucke, den Ueberarbeiter, wie wir denn solche kleine Versehen noch öfter finden werden, besonders in der Leidens-Geschichte. — Denn wenn man auch, wofür ich mich selbst entscheide, annehmen will, daß Lukas das παῖς μου wissentlich und absichtlich hier beibehalten habe, um die Zärtlichkeit des Hauptmannes dadurch anzudeuten, der in seiner Liebesgröße den Knecht so innig wie einen Sohn lieb hat und ihn darum auch: „mein Kind“ benennt, — so halte ich doch dafür, daß die Ursache dieser liebreichen Bezeichnung des Knechtes von dem Ausdrucke παῖς μου bei Matthäus l. l. herzuleiten und Lukas durch ihn darauf geführt worden ist.

und dann alsbald die arme Wittwe und die Erweckung ihres Sohnes, welche ebenfalls aus erbarmender Liebe ohne Geltendmachung eines Verdienstes, um der demuthvollen liebenden Trauer willen geschieht, bekräftigend nachfolgen läßt (V. 11—17).

Hierauf giebt die Sendung der Jünger Johannis, welche erscheinen gerade, als Jesus viele Elende heilt *), Anlaß, zu zeigen, wie gerade solche Verachtete und Verlorne, Zöllner und Heiden 2c. es sind, die Gottes Erbarmung gesucht und ihm als einem gnädig für sie sorgenden Gerechtigkeit durch Anerkennung und Annahme seiner Gnade haben widerfahren lassen (V. 29. ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες 2c.), während die Pharisäer in ihrem Heiligkeitsdünkel (vergl. XX, 20. ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι) die Taufe Johannis und den in ihr sich ankündigenden Rathschluß Gottes von sich gewiesen haben (V. 30). — Durch diesen eigenthümlichen aus Matth. XXI, 32 hierher genommenen Zusatz V. 29. 30 giebt Lukas auch dieser Erzählung wieder ihren eigenthümlich paulinischen Zug und erhält sie im Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden wie mit der nachfolgenden von der Sünderin, die Jesu zu Füßen fällt und wegen ihrer vielen Liebe und ihrer gar tiefen Reue völlige Vergebung bei ihm findet **).

---

*) Man wolle hier V. 21 den ächtpaulinischen Ausdruck: ἐχαρίσατο τὸ βλέπειν nicht übersehen! Matthäus in der Parallelstelle (XI, 4 ff.) hat ihn nicht.

**) Das schwierige ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων V. 35 ist wohl analog, wie ἀπό in der Stelle VI, 18. οἱ ὀχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων: die von bösen Geistern Entlasteten und VIII, 2. τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν und sonst den Sprachgesetzen nach gefaßt werden muß, zu erklären: „die Weisheit wird wegerkannt von allen ihren Kindern, dem einen wie dem andern, d. h. sie wird ihnen abgesprochen. Dies stimmt dann wieder zu der Finsterniß im Geiste der Juden, die nicht die Weisheit erkennen können; aber sich doch anmaßen, aburtheilen zu wollen.

Ueber die Weglassung der berühmten Worte in der Parallelstelle des Matthäus XI, 12: „das Reich der Himmel leidet Gewalt und Gewaltthätige reißen es an sich 2c." — welche Lukas V. 29. 30 durch die obenbesprochene paulinische Einschaltung über die Art, wie die Johannes-Taufe von den Zöllnern einerseits und den Pharisäern andrerseits sei aufgenommen worden, ersetzt hat, — ist zu bemerken, daß diese Worte bei Matth. höchst wahrscheinlich eine polemische Be-

Diese letzte Erzählung (V. 36—50) von der reuigen Sünderin gegenüber dem auf seine von jeder sündigen Berührung unbefleckte Heiligkeit stolzen Pharisäer ist von jeher als so ächt paulinisch anerkannt worden, daß dieselbe auch ohne eine weitere Bemerkung von meiner Seite als die Krone des in diesem Kapitel durchgeführten paulinischen Gedankenganges wird angesehen werden. — Nur das ist zu bemerken, wie der Pharisäer, bei welchem Jesus zu Tische liegt und welcher so ängstlich darauf sieht, daß er nichts Unreines anrühre, noch mit etwas Unreinem, einer Sünderin oder einem Heiden, in Berührung kommen möge, V. 40 auf einmal mit dem Namen: „Simon" angeredet wird, was zweifelsohne nicht ohne geflissentlichen Bezug auf den Namen des Petrus geschehen ist. Damit dieser Bezug desto näher gelegt sei, wird Petrus gerade in diesem Evangelium öfter als sonst: „Simon" genannt, vgl. IV, 38. V, 1—10. XXII, 31. — Und der Charakter des hier erwähnten Pharisäers und seine Scheu vor jeder Berührung unreiner Personen erinnert zu auffallend an die im zehnten Kapitel der Apostelgeschichte berichteten Worte Petri (V. 14. 15. *οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον*) und sein Zweifeln zum Heiden Kornelius zu gehen (V. 20. *μηδὲν διακρινόμενος* und bes. V. 28), daß Lukas gewiß den Gedanken an diesen Apostel mit dem Namen Simon hat hervorrufen und bei dem Pharisäer an ihn gedacht haben wollen.

---

ziehung auf Paulus und die Seinigen haben sollten, welche räuberisch und gewaltthätig das Himmelreich den Juden entziehen und den Heiden zueignen wollten. — Die andere Stelle von der Weissagung des Gesetzes und der Propheten bis auf Johannes und daß dieser Elias, also der im Interesse der mosaischen Gesetzverherrlichung und rein für dies Gesetz und Israel gesendete Vorläufer sei, läßt der antinomistische Paulus natürlich auch bei Seite. Matthäus nur macht den Täufer zu diesem Elias, dem berühmten Gesetzeshelden und nur er kann nach dem Geiste seines Evangeliums Interesse dafür haben, ihn als solchen in seiner ganzen Haltung darzustellen (Matth. III, 4) und wiederholt dafür erklären (XI, 14 und XVII, 12) zu lassen.

§. 7.

Kapitel VIII.

Eph. II, 8.

Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — διὰ τῆς πίστεως.

Wenn das vorige Kapitel die Ueberschrift haben durfte: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*, so fügt das gegenwärtige Kapitel die weiteren Worte: *διὰ τῆς πίστεως* hinzu.

Ich will nur kurz hinweisen auf den Uebergang aus der *χάρις* zur *πίστις* V. 1—3, indem uns in der scheinbar bedeutungslosen Angabe von dem Gefolge Jesu doch sehr bedeutungsvoll vor Augen gestellt ist, daß Jesus solche Frauen, wie die Sünderin (VII, 37 ff.), sogar zu seinen eigentlichen Jüngerinnen aufgenommen und an der Seite der so heiligen und vor der Berührung mit den Heiden so scheuen Zwölf-Apostel (*ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) mit sich herumgeführt habe. Der Pharisäer und Zöllner (*οἱ δώδεκα* — V. 1; *καὶ γυναῖκές τινες, αἳ* rc. V. 2) sind auch da wieder neben einander im gleichen Heiligthume der erst angehenden und noch von Ort zu Ort wandernden Kirche des neuen Jerusalem.

Noch viel bedeutungsvoller aber und für die paulinische Abfassung sehr bezeichnend sind die Umänderungen oder Zusätze, welche das Gleichniß vom Sämann bei Lukas erhalten hat*). — Daß es im dritten Evangelium überarbeitet und von einem gewandteren Sprachmeister, als Matthäus ist, dargestellt sei, zeigt schon das

*) Wenn Lukas das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. XIII, 24 ff.) nicht hat aufnehmen mögen, so ist dies sehr begreiflich 1) wegen der grob-messianischen Auffassungen, die darin enthalten sind; 2) weil dies Gleichniß bei Matthäus vielleicht gar eine Beziehung auf Paulus und sein Wirken haben sollte, oder doch eine solche Beziehung zuließ, indem Paulus von den Judenchristen leicht als der Feind angesehen werden mochte, der bösen Samen falscher Freiheitslehren unter den guten ihrer eignen Lehren hineinstreue; vergl. Act. XXI, 20. 21. *κατηχήθησαν (οἱ Ἰουδαῖοι) — περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν.*

Gedrängte, Schlagende und sprachlich Genaue in der eigentlichen Erzählung des Gleichnisses (V. 4—8), und einiges erinnert schon darin an Paulus. So das Wort *σπεῖραι τὸν σπόρον* V. 5 an 2 Cor. IX, 10. *πληθύναι τὸν σπόρον ὑμῶν.* Dann ist *κατεπατήθη καὶ τὰ πετεινὰ — κατέφαγεν αὐτό* gedankenvoller als das *ἦλθε τὰ πετ. καὶ κατέφαγεν* &c. bei Matthäus; ebenso *πέτραν* genauer als *πετρώδη* und das: *ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν* und: *συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι* (die über ihm zusammenwachsenden Dornen) und die *γῆ ἀγαθή* und das: *ἐποίησε καρπὸν ἑκατονταπλασίονα* — ist alles genauer und besser gesagt als: *ἐπὶ τὰς ἀκάνθας* (zweideutig) und *γῆν καλὴν* und *ἐδίδου καρπόν.*

Doch sind dies die unwesentlicheren Veränderungen; die wichtigeren sind die in der auch sonst durchgängig schärfer gehaltenen Auslegung der Parabel vorkommenden, welche alle entschieden paulinisiren und an die gegebene Ueberschrift: *διὰ τῆς πίστεως* erinnern. So der Zusatz V. 12. *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν* — V. 13. *οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσι.* Auch das scheinbar milder ausgedrückte: *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται* dürfte, da hierbei von dem auf die *Πέτρα* gesäten Samen die Rede ist, auf das Benehmen des Petrus in Antiochien (Gal. II, 12) hinzielen, wo das *ὑπέστελλε* und *ἀφώριζεν ἑαυτὸν* sehr an das hiesige *ἀφίστανται* gemahnt. Indessen sei dies bloß angedeutet. — Paulinisch, und dieselbe versteckte Anspielung zulassend, ist weiter V. 14 das *οὐ τελεσφοροῦσι*: „sie bringen es nicht bis zur Vollendung oder Auszeitigung.“ Dies erinnert sehr an den in Christo vollkommenen Mann (Eph. IV, 13 und Col. I, 28. *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ* vergl. II, 2. *πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*), der sich nicht mehr, wie Petrus, von jedem Winde der Lehre so oder so umwenden läßt, sondern zu unerschütterlicher Festigkeit und voller Klarheit im Glauben an Christus vollgekräftigt ist, wie dies Paulus von sich selbst sagt in einer mit manchem Worte an die unserige anklingenden Stelle: 2 Cor. XII, 9—12. *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμίς*

μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται. — Denn nach dieser Stelle weist besonders auch der letzte in unserem Gleichnisse gemachte paulinische Zusatz, nämlich das: καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ V. 15, welches Wort Paulus besonders gerne von sich gebraucht, vergl. 2 Cor. XII, 12. τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ und ib. VI, 4. συνιστῶντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι ἐν ὑπομονῇ πολλῇ *).

So sehen wir, wie alle bei Lukas gemachten Abänderungen und Zusätze darauf ausgehen, den Sinn des Gleichnisses so zu stellen, daß der Glaube und die Vollendung (τελεσφορία) d. h. die Unerschütterlichkeit im Glauben (ὑπομονή) dadurch empfohlen werden soll. Und, was ebenfalls nicht unwichtig ist, namentlich wenn wir später auf Ort und Zeit der Abfassung des Evangeliums zu sprechen kommen — Alles läßt sehr leicht eine Beziehung auf die corinthischen Gemeinde-Verhältnisse und den von Kephas und seinem Anhange dort angeregten Streit zu.

Auf diesen Mann und τοὺς σὺν αὐτῷ wendet sich auch nun, V. 16—18, der Evangelist wieder mit bitterer Ironie. Bei Matthäus (XIII, 10—17) ist wieder viel Ehrenvolles für die Zwölfe bei Gelegenheit dieses Gleichnisses gesagt gewesen. Einen Theil dieses Lobes, den direktesten (Matth. V. 16. 17) läßt Lukas (X, 23. 24) **den siebzig Jüngern** zugetheilt werden; den andern giebt er den Zwölfen hier ebenfalls, V. 16—18 (vergl. Matth. l. l. V. 12), aber, wenn man nicht ungerechter Weise annehmen will, daß Lukas ohne zu wissen warum, Sprüche beliebig an einanderwürfle, sondern sie nach einem bewußten und beabsichtigten Zusammenhange aneinanderfüge, so kann nur durch Annahme

*) Nicht unbedeutend dafür, daß Lukas den Matthäus vor sich gehabt habe, ist der Ausdruck καλῇ γῇ im 15ten Verse. Oben V. 8 τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν dafür gesetzt, und dies hätte konsequent auch hier wieder stehen sollen. Aber bei der wichtigeren Beschäftigung mit der Paulinisirung der einzelnen Deutungen des Gleichnisses läßt der Verfasser jene oben gemachte Abänderung außer Acht und nimmt aus dem Texte des Matthäus (XIII, 23) das γῇ καλή wieder herüber, ohne die Inkonsequenz zu bemerken.

eines **ironischen** Sinnes ein Zusammenhang und dann zwar ein sehr leichter und fester in die hier zusammengestellten Sprüche gebracht werden. Der Sinn ist nämlich dieser:

„Ich habe euch nun die Auslegung des vorgetragenen Gleichnisses gegeben, weil euch die Bestimmung gegeben ist (nach Matth. **V, 14**) als Lichter der Welt meine Wahrheit der ganzen Menschheit mitzutheilen. Denn Niemand zündet ein Licht an, um es unter den Scheffel zu stellen, sondern um den Eingang ins Haus (des Gottesreiches) damit zu erhellen. So will auch ich, daß das von lange her verborgene *μυστήριον* von dem Seligwerden Aller durch den Glauben ohne Gesetz (*κρυπτόν*) allgemein offenbar werde. Darum sehet wohl zu, wie ihr meine Worte und Gleichnisse auffaßt, daß ihr nämlich den ächten (paulinisirten) Sinn darin vernehmt und den Geist der rechten Erkenntniß in euch habet. Denn wer von der rechten Wahrheit und ihrem Geiste schon einigen Verstand in sich hat, der wächst von Erkenntniß zu Erkenntniß, von Glauben zu Glauben (Röm. **I, 17**. *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*). Wer aber nichts davon in sich hat, dem geht auch der letzte Rest der wahren Erkenntniß verloren." — Die Anwendung dieser Worte auf die im strengen Judenthume befangen bleibenden, zur vollen Glaubensfreiheit nicht durchdringenden Zwölfe zu machen, überlasse ich Jedem selbst.

Vorzüglich instruktiv für die Erkenntniß des vollen Paulinismus dieses eben nach seinem Sinne entwickelten Abschnittes, sind die schon berührten und dem Sinne nach völlig, vielfach aber auch den **Worten** nach parallelen Stellen Col. **I, 26—II, 3** und Eph. **III, 3—19**. *τὸ μυστήριον — ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι* (die Zwölfe aber wären die *ἀπόστολοι ἐν γράμματι*)· *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ — τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*

Wir gehen über die weitere Stelle **V. 19—21** schneller

hinweg, indem die abermalige Weglassung des für die Zwölfe Ehrenvollen, nämlich des Hinweisens Jesu auf die Jünger und des ausdrücklichen Bezeichnens ihrer als seiner Brüder (Matth. XII, 49) bereits (§. 2) bemerkt worden ist; und kommen zu der Erzählung vom Sturm auf dem See V. 22—25. In dieser wird auf eine sehr schneidende Weise die Glaubenslosigkeit der Jünger angeherrscht. Man wird das allerdings Malerische, aber für die Jünger keineswegs Vortheilhafte, sondern ihrer gleichsam Spottende, was in dem ängstlichen, sich schon verloren gebenden Rufe: *ἐπιστάτα, ἐπιστάτα ἀπολλύμεϑα!* V. 24 liegt, fühlen. Das *σῶσον ἡμᾶς* und dazu die einfache Anrede *κύριε* bei Matthäus (VIII, 25) mildert gar sehr. Denn sie zeigt, daß sie noch Hoffnung und daß sie Glauben an Jesum haben, daß sie mit gläubigem Vertrauen die Hilfe bei ihm suchen. Aber bei Lukas ist gerade dieses den Glauben enthaltende *σῶσον* weggethan. Glaubens- und hoffnungslos rufen sie dem Herrn in der Angst des gewissen Todes nur noch die Nachricht zu: *ἀπολλύμεϑα!* Der zutrauliche Glaube fehlt. Und eben dieser Mangel des Glaubens ist der Grund des *ἀπολλύεσϑαι*.

Dazu paßt denn auch im Weitern die knechtische Benennung *ἐπιστάτα*, welche bloß den Zwölfen, namentlich dem Petrus eigenthümlich zugetheilt und einzig von Lukas gebraucht worden ist (vergl. V, 5. VIII, 24. 45. IX, 33. 49. XVII, 13). Sie soll andeuten, daß sie noch nicht den Geist der Kindschaft, sondern der *δουλεία* in sich haben, *πάλιν εἰς φόβον* (Röm. VIII, 15). Daher wird ihnen auch geradezu V. 25 Furcht vor dem Herrn (*φοβηϑέντες*) beigelegt. Und diesem gesetzlich-strengen Verhältnisse des *δοῦλος* zum *ἐπιστάτης* entspricht dann auch von Seiten Jesu die schneidend-strenge fast wegwerfende Frage des Herrn*): „*ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν;*" V. 25. — Dies erinnert alles, wie schon gesagt, an Röm. VIII, 15 und Gal. IV, 7. *ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος* und an

*) Man denke an die gleich kurze und strenge Frage: *Τί δέ με καλεῖτε, κύριε, κύριε· καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;* und an das *κύριε, κύριε* VI, 46.

Lukas XIX, 13. *καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ*, wo die zur Abfassungszeit des Evangeliums noch lebenden Zehne von den zwölf Altaposteln geradezu *δοῦλοι αὐτοῦ* genannt werden.

Wie uns das Gleichniß vom Sämann nach der Darstellung des Lukas an Eph. III, 3 ff. IV, 13. 14 erinnert hat, so erinnert uns in der gegenwärtigen Erzählung vom Unglauben der Jünger im V. 24 das Wort *κλύδων* und das *ἀνέμῳ* auffallend an die gleichen Worte in der Epheser-Stelle IV, 14. *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας*, wodurch viel Licht in die entsprechenden Stellen unseres Kapitels geworfen wird. Bei Matthäus (VIII, 24) fällt durch das Fehlen des Wortes *κλύδων* diese Hindeutung weg.

Die Geschichte von dem Dämonischen im Lande der Gadarener, entgegengesetzt den zwei dämonischen Gerasenen des Matthäus (VIII, 28 ff.) genügend zu erklären, muß ich auf einen spätern Abschnitt versparen, da die Erklärung hier nicht vorbereitet genug stünde. Nur soviel will ich hier andeuten, daß der Spruch des Matthäus (VII, 6): *Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων* in den zwei einzigen Gängen, welche Jesus bei Matthäus über die Grenzen Galiläa's hinaus in heidnisches Gebiet macht, ihre auffallende Veranschaulichung finden. In der Geschichte bei den (heidnischen) Gerasenern (VIII, 28 ff.) kommen nämlich die *χοῖροι*, und in der Geschichte vom kananäischen Weibe (XV, 26) kommen die *κύνες*, denen der Herr nicht seine Perlen hinwerfen (*βαλεῖν* VII, 6 und XV, 26) will, vor. Ob dies ohne Absicht oder mit Absicht so geordnet sein möge*), gebe ich Jedem selbst zu bedenken. Einleitend für eine spätere Deutung will ich dabei auch das der Beachtung

*) Lukas hat die gleichen Thiere in den zwei Gleichnissen, in welchen er das Heidenthum personifizirt vorstellt, nämlich in dem vom verlornen Sohne und dem vom armen Lazarus, welcher die Heidenwelt repräsentiren soll, in Nachahmung des Matthäus ebenfalls angebracht. Der verlorne Sohn hütet die Schweine, den Lazarus lecken die Hunde.

empfehlen, daß Matthäus in der gegenwärtig besprochenen Erzählung (VIII, 28) zwei Dämonische, daß er ferner in den beiden Erzählungen IX, 27 und XX, 30 ebenfalls jedesmal zwei Blinde hat, während Lukas in seinen Parallelstellen (VIII, 27 und XVIII, 35) nur je Einen oder auch zehn Aussätzige (XVII, 12) dagegen aufführt. Mir will scheinen, als sei auch dieses nicht unabsichtlich. Die Folge wird uns wohl bestimmtere Aufschlüsse darüber bringen, welche jetzt nur noch als Hypothesen erscheinen könnten, dann aber sich mit überzeugender Sicherheit als nüchterne Wahrheit darstellen dürften.

Die Erzählung vom blutflüssigen Weibe und der Erweckung des Töchterleins Jairi V. 40—56 reiht sich nach allen dem Lukas eigenthümlichen Momenten wieder entschieden unter die Aufschrift des Kapitels: *σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* ein. Das Wort V. 48 *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* spricht es ja deutlich aus. Und die von Matthäus nicht erwähnte (IX, 22. 23), von Lukas *) eigenthümlich eingeschaltete Zwischenkunft des Knechtes V. 49, welcher den inzwischen erfolgten wirklichen Tod der Tochter meldet, hat sicher nur den Zweck, Jesu Gelegenheit zu dem Ausspruche im 50. Verse zu geben: *Μὴ φοβοῦ· μόνον πίστευε, καὶ σωθήσεται.* Denn damit wird der Glaube als Rettungsmittel selbst vom gewissen Tode noch besonders nachdrücklich hervorgehoben. — Die Einschiebung ferner von den Worten, welche Petrus und *οἱ μετ' αὐτοῦ* (V. 45) gesagt haben sollen, sind wieder wie geflissentlich darauf angelegt, ihn und seine Mitjünger zu beschämen. Man wird das Altkluge und eigentlich Schulmeisternde in diesen Worten schwerlich verkennen können: „*Ἐπιστάτα*, das Volk umdrängt und erdrückt dich fast und du magst sagen: Wer ist, der mich berührt hat?“ — als wenn Jesus nicht recht bedacht hätte, was er da sage. Jesus aber weist ihn einfach mit der Bemerkung ab, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei — indem sich Jemand ihm genaht und ihn ergriffen

*) Markus, der späteste der drei Synoptiker, hat (V, 35) die Angabe aus Lukas aufgenommen.

habe mit wahrem Glauben. Und die Weise, wie nun wirklich (V. 47. 48) vor allem Volke die von Petro und den Seinigen nicht geahnete im Stillen wirksam gewesene heilbringende Kraft des Glaubens aufgewiesen und damit seine vorschnelle Rüge gerichtet wird, vollendet seine Beschämung und lehrt ihn klar: „Glaube und nicht Gesetzeswerk bringe Heil."

Endlich muß ich noch auf die weitere Zuthat des Lukas im 51. Verse aufmerksam machen. Denn er hat auch diesen Zug vor Matthäus (IX, 23 ff.) voraus. Und während er sonst den Petrus, Johannes und Jakobus beschämend von Jesu behandeln läßt, läßt er sie hier gerade mit dem Vater und der Mutter allein in's Leichenhaus mitgenommen werden. Warum das auf einmal? — müssen wir fragen. Und können nicht anders antworten, als um diese Männer wieder empfindlich bloszustellen. Im 52. Verse heißt's nämlich: Alle hätten geweint und das Mädchen, wie sie es todt vor sich liegen sahen, bejammert; als er ihnen aber sagt: „Weinet nicht! sie schläft und ist nicht todt," hätten sie ihn ausgelacht; denn sie w u ß t e n ' s j a (besser als Jesus), daß sie todt sei (*εἰδότες, ὅτι ἀπέθανεν*). — An wen aber kann man folgerecht bloß denken bei diesem Auslachen, als an die, welche allein von Jesu mitgenommen sind: die Eltern, die drei Jünger und etwa noch die Klageweiber. Den Eltern aber wird's schwerlich so zu Muthe gewesen sein, daß sie zu lachen vermochten. So bleibt also dieses Lachen auf den letzteren, den Jüngern und Klageweibern ruhen, welche durch das zweimal, wie geflissentlich, gesetzte *πάντες* (*ἔκλαιον δὲ πάντες* V. 52 und *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας* V. 54) ausdrücklich mit inbegriffen sind; und damit dieser Gedanke, die drei Jünger hätten ihn mit den Andern verlacht und seien mit diesen ebenfalls ausgetrieben worden, auch weiter festgehalten und wie unabweislich aufgenöthigt werde, läßt Lukas im 56. Verse sich Niemanden, als d i e E l t e r n verwundern (*ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς*), als sei bei der eigentlichen Erweckung wirklich gar Niemand außer ihnen mehr zugegen gewesen. Die drei Jünger sind also —

muß man vermuthen — nicht mehr bei dieser Erweckung, sondern ausgejagt mit den Andern; so daß ihre Altklugheit V. 45 und ihre Ueberklugheit V. 53 (εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν) gleichmäßig gestraft erscheinen. Sie, die keine Ahnung von der stillwirkenden Kraft des Glaubens haben, sind auch nicht würdig noch fähig, Wunder des Glaubens zu schauen.

---

§. 8.

Kapitel IX.

Motto: 2 Cor. III, 12 – 16.

Dieses Kapitel soll, wie der Anfang, V. 1 — 6 anzeigt, dem zehnten Kapitel des Matthäus entsprechen und den zwölf Aposteln: Nachrichten über ihre apostolische Vorzüglichkeit und deren Aeußerung gewidmet sein. Bei Matthäus ist nämlich das zehnte Kapitel auch für die zwölf Apostel und ihre Verherrlichung ausschließlich bestimmt und leistet für den Zweck des Matthäus in dieser Beziehung, was die Bergrede in Hinsicht auf die Lehre leistet. Wie mit der Bergrede wird darum auch mit dieser Rede von Lukas verfahren. Ihre einzelnen Theile wirft er an verschiedene Orte auseinander, meist in einen solchen Zusammenhang, wo sie einen für die Zwölfe ungünstigen, wenigstens durch und durch zweideutigen Sinn bekommen. Zwei Fragmente aus ihr haben wir z. B. schon Luk. VI, 40 und VIII, 17 (vergl. Matth. X, 24—27), natürlich mit geeigneter Abänderung wieder gefunden, andere werden wir später Kap. XII rc. finden. Einige Theile sind auch gänzlich weggelassen, wie dies von vorn herein schon zu erwarten stand, z. B. von dem Gebote Matth. X, 5. 6: „Gehet nicht auf der Heiden Straße und eine Stadt der Samariter betretet nicht!“ rc. Denn diese Worte haben eine offenbar polemische Beziehung auf Paulus und seine Mithelfer unter den Heiden. Daher wird ihnen Lukas im zehnten Kapitel eine thatsächliche Widerlegung von Seiten Christi ent-

gegenstellen und den besten Theil der im zehnten Kapitel des Matthäus an die Zwölfe gesprochenen Worte dort mit seinen Beifügungen den siebzig von ihm aufgestellten Heidenaposteln zutheilen. Ein höchst dürftiger Rest des bei Matthäus für sie allein vorhandenen Reichthums wird endlich in unserm Kapitel, V. 1—6 noch an die ursprünglichen Inhaber, die Zwölfe, verabfolgt.

Das Kapitel beginnt mit dem Worte *συγκαλεσάμενος*, welches statt des *προςκαλεσάμενος* bei Matthäus (X, 1) wohl deßhalb gewählt ist, um anzuzeigen, daß Jesus die Zwölfe schon früher (VI, 13. *προςεφώνησε* ꝛc.) ausgelesen habe und sie darum nicht erst als Apostel zu sich her, sondern als bereits Erlesene bloß zuzusammen rufen mußte. In der ziemlich kurz und kahl gefaßten Anweisung selbst ist dann noch die im vierten Verse ganz im paulinischen Geiste gemachte Weglassung der Worte: *ἐξετάσατε, τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστι* (vergl. Matth. X, 11) zu bemerken, indem sie schlechtweg bloß geheißen werden, in dem Hause zu bleiben, in das sie eingetreten sind. Diese Weglassung entspricht ganz der Gunst, welche Sünder und Zöllner überhaupt in unserm Evangelio finden, und erinnert noch besonders an die dem Lukas eigenthümliche Paulinisirung des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitmahle und den dort gegebenen Befehl (XIV, 21—23), die *πτωχούς* und *ἀναπήρους* und *χωλούς* und *τυφλούς* von den Wegen und Zäunen herbei zu holen, *ohne daß einem hochzeitlichen Kleide irgendwie nachgefragt wird.*

Ueber die Verbindung der Zwölfjüngerwirksamkeit mit der nun folgenden Stelle über Herodes (7—9), welche neben III, 19. 20 das wesentliche Resultat von Matth. XIV, 1—14 mit eigenthümlichen Beisätzen enthält — ist wohl anzunehmen, daß sie uns einen Erfolg von der Predigt der Zwölfe aufzeigen solle. Durch ihre Vermittlung habe Herodes alles von Jesu Geschehene gehört; aber er habe nicht recht gewußt, für wen er ihn nun halten solle, und habe deßhalb gesucht, ihn selbst zu sehen. — Dies bereitet dann nebst dem XIII, 31 ff. Beigebrachten die Szene in der Leidens-

Geschichte XXIII, 7—12 vor. Dort erst, und zwar in Jerusalem, bekommt er Jesum wirklich zu sehen, um ihn dann, wie die andern Vornehmen seines Volkes, zu höhnen und zu seinem Tode mit zu helfen. Vorher aber darf er ihn nicht zu sehen bekommen; er könnte ihn sonst, wie den Täufer, in Galiläa tödten. Und ein Prophet darf doch, wie in der nächsten Herodesstelle (XIII, 33) ausdrücklich gesagt wird, nirgends sonst, als in Jerusalem, das gleichsam das ausschließliche Privilegium des Prophetenmords hat, sterben (*οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ*).

Ob dann die nächstfolgende Stelle, V. 10—17, hier angeschlossen sei, um ebenfalls eine Wirkung der Zwölfjüngerpredigt anzuführen, daß nämlich das Volk Jesu nachgezogen sei, um vom Gottesreiche ihn reden zu hören, oder deutlicher, um in ihm nun den von den Zwölfen gepredigten Christus zu sehen und zu begrüßen, darüber will ich nichts Bestimmtes versichern. Doch spricht wenigstens die Parallelstelle im Johannes (VI, 14. 15) für diese Auffassung. Dort wird nämlich dem nachziehenden Volke ausdrücklich die Absicht beigelegt: *ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν, ἵνα ποιήσωσιν αὐτὸν βασιλέα.* Johannes aber hat den Lukas vor sich gehabt und der stillen Andeutung unserer Stelle vielleicht durch seine Bemerkung nur Ausdruck geben wollen.

Ueber die nächste, die Zwölfe betreffende, Partie V. 18—27 ist im Früheren (§. 2) das Wesentliche bereits erinnert. Wie matt hier, V. 20, das Bekenntniß des Petrus sei, wenn man es mit dem freudigkräftigen bei Matthäus (XVI, 16) vergleicht, muß Jeder fühlen, da es ja hier nicht einmal als lebendiger Ausfluß seiner eignen persönlichen Ueberzeugung, sondern als die durch ihn nur eröffnete Ansicht aller Jünger ausgesprochen wird. Denn das: „*τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*“ ist ja grammatisch durch: *ἡμεῖς σε λέγομεν εἶναι* zu ergänzen. Die den Petrus vor Alle verherrlichend hervorstellende Erklärung (Matth. XVI, 17 ff.): „Du bist Petrus und ꝛc.“ ist dann gänzlich getilgt und die liebende, wenn auch zu menschlich rücksichtsvolle Bitte des Petrus an Jesum, daß

er doch seines Lebens schonen wolle (Matth. XVI, 22. 23), ebenfalls. Denn sie zeigt doch immer eine innigere Vertraulichkeit zwischen Jesu und diesem Apostel, wenn er schon hart vom Herrn zurechtgewiesen wird. Den Namen: „Satan!" welcher Petro im Matthäus (l. l.) zugerufen wird, bringt ihm Lukas, wie wir bald sehen werden, früh genug nach.

Aus der weiteren Stelle V. 23 ff. von der Nachfolge Jesu in dem, daß man sich gleich ihm kreuzigen lasse, ist bei Lukas die mögliche Beziehung auf die Person Petri im Besondern, der ja das Kreuzigen buchstäblich hat an sich vollziehen lassen, entfernt einmal durch das bei Matthäus nicht stehende: *πρὸς πάντας* bei *ἔλεγε* (zu Allen, also nicht etwa mit Beziehung auf einen der Zwölfe), und durch das *καθ' ἡμέραν* bei *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, wodurch man genöthigt wird, den Sinn der Stelle allegorisch und nicht von wirklichem Gekreuzigtwerden zu verstehen, wozu nach Joh. XXI, 19 (*τοῦτο δὲ εἶπε, σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν*) die Jünger bei solchen Worten wirklich geneigt waren. Zugleich könnte man eben durch dieses beigefügte *καθ' ἡμέραν* auf die Stelle 1 Cor. XV, 31 hingeführt werden, wo Paulus gerade von sich den Ausdruck braucht: *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*, oder auf 2 Cor. IV, 10, wo er von sich sagt: *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες*, ein Ausdruck, den er Gal. VI, 17 durch das berühmte: *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω* erklärt. Jedenfalls liegt es also durch das *καθ' ἡμέραν* nun näher, bei dem wahren Nachfolger Jesu an Paulum, als an Petrum zu denken; und auch das gleich nachher folgende Wort V. 26. *ὃς γὰρ ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους**) 2c. erinnert lebhaft

---

*) Bei Matthäus fehlt dies Wort im parallelen Zusammenhange gänzlich (XVI, 25 ff.) und da wo es vorkommt (X, 33) lautet es: *ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με* 2c., wodurch die Reminiszenz an die paulinische Stelle Röm. I, 16, welche bei der Redaktionsveränderung des Lukas nicht auszuweichen ist, gänzlich unmöglich wird.

an das bekannte Wort Pauli Röm. I, 16. *οὐ γάρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* (vergl. 2 Tim. I, 8) und zwar ist gerade er der Prediger des (eben erwähnten) Kreuzes Christi, dessen sich die judaisirenden Apostel als des *σκάνδαλον* im Leben Jesu schämen (vergl. 1 Cor. I, 23. *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον* ꝛc.). Auch verfälscht er nicht das Wort Gottes, wie er es jenen Schuld giebt (2 Cor. IV, 2. *μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* ꝛc.).

Im Sinne des dritten Evangelisten lag es sicherlich, durch diese hier besprochenen Abänderungen den Petrus, welcher in der Parallelstelle bei Matthäus als ächter Nachfolger Christi merklich genug angedeutet und kurz vorher (Matth. XVI, 17 ff.) die Säule des Gottesreichs genannt wird, in den Gedanken der Lesenden zu verdrängen und dafür Paulum als den wahren Apostel Christi, den er einst als den Seinen anerkennen wird, in denselben hervortreten zu lassen. — Daß die Erscheinung Christi (V. 26. 27) bei Lukas weniger sinnlich, als bei Matthäus (XVI, 27. 28) zu fassen sei, ist nach Stellen wie XVII, 20. *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως* ꝛc. wenigstens mehr als wahrscheinlich. Paulus war, als er dies Evangelium abfaßte, über die jüdisch-messianischen chiliastischen Ansichten bereits hinausgekommen und stand auf dem Punkte, wo er sprechen konnte (Röm. XIV, 17): *ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Die Wiederkunft Christi ist daher in unserm (26.) Verse wohl schon in dem bei Johannes (XIV, 18. 23 ff.) noch heller erscheinenden geistigen Sinne zu fassen, wie er wenigstens bei der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* V. 27, welche die Jünger noch sollen kommen sehen, nach meiner Meinung bestimmt anzunehmen ist. Sie werden das wahre und allgemeine Gottesreich, wie es auch die Welt der Heiden umfaßt, noch in Herrlichkeit kommen sehen. Es wird sich vor ihrem Tode schon stark ausgebreitet haben. Dann wird Christus freilich anders verherrlicht erscheinen, als ihn Petrus mit seinem Anhange wollen verklärt gesehen haben.

Die Verklärungsgeschichte (Matth. XVII, 1—9) wird nämlich von Lukas, man kann nicht anders sagen als, eigentlich persiflirt: V. 28—36. Darum hat er auch die Zahl der Tage wieder abgeändert und die Szene acht Tage, nicht sechs, nach den vorher angeführten Worten angesetzt, damit man schon danach etwas Anderes als bei Matthäus erwarte.

Ferner geht der Herr bei ihm nicht deßhalb auf einen hohen Berg, um sich dort seinen Jüngern verwandelt in Verklärung zu zeigen, wie dies im Berichte des Matthäus gleich anfänglich als Absicht Jesu erscheint; sondern er geht, wie auch sonst oft (vergl. V. 18. IV, 42. V, 16. VI, 12. XI, 1. ꝛc.), in das einsame Gebirge (*εἰς τὸ ὄρος*), um da zu beten. Und da geschah es, daß im Beten (*ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν*) sein Antlitz ein ganz anderes (von Andacht und Gottinnigkeit durchglühtes?) Ansehen gewann (*εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον*) und daß sein weißes Gewand durch die Nacht hin glänzte (*καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων* sc. *ἐγένετο*). Das war nach Lukas die ganze Sache. Davon, daß er, wie bei Matthäus (XVII, 2) berichtet wird, sich selbst vor ihnen ganz verwandelt hätte (*μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν*), ist also keine Rede. Aber freilich Petrus und die mit ihm sahen die Sache nicht recht. Denn der Petrus und die mit ihm Seienden waren voll Schlafes (V. 32. *ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ*) und wußten also selbst nicht, was sie sahen. So habe denn auch Petrus erst dann die Hütten bauen wollen, als sich die Männer schon wieder entfernten (*ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ* (V. 33). Denn er wußte vor Schlaf nicht, was er sprach (*μὴ εἰδώς, ὃ λέγει* ib.).

So wird das *ἔμπροσθεν αὐτῶν* des Matthäus (XVII, 2), durch welches die genannten Jünger als wache und klare Zeugen der Sache bezeichnet werden, zu nichte gemacht und so wird der Schrecken ausgebeutet, welchen sie bei Matthäus (V. 6) vor den himmlischen Erscheinungen und besonders vor der Himmelsstimme empfinden, indem sie ächtjüdisch davon erschreckt zur Erde sinken. —

Wenn ferner bei Lukas V. 31 ausdrücklich das angegeben wird, was die beiden Männer zu Jesu sprachen, nämlich daß sie ihm den Ausgang ankündigten, den er in Jerusalem erfüllen sollte, — so hat auch das seine augenscheinlichen Gründe. Nach der unbestimmten Angabe des Matthäus, daß sie bloß mit ihm sprachen (μετ᾽ αὐτοῦ συλλαλοῦντες V. 3), liegt es sehr nahe, zu glauben, Moses, der erste Urheber, und Elias, der glühendste Verfechter des jüdischen Gesetzes, hätten an Jesum, als den dritten Genossen in ihrem Werke, Gesetzesaufträge gelangen lassen und ihm und Andern lebhafter zum Bewußtsein geführt, wie sein Geist und ihr Geist, sein Werk und ihr Werk ganz das gleiche sei. Einer solchen Meinung baut daher Lukas mit der V. 31 gemachten Angabe, daß sie Christo nur seinen Tod verkündigt hätten, vor, und thut damit zugleich wieder Etwas für die Verherrlichung des Kreuzestodes Christi, indem er die beiden großen Gesetzesmänner ausdrücklich von Gott für diese Verkündigung abgeordnet sein läßt und damit deutlich zu verstehen giebt, daß gerade sein Ausgang, sein Kreuzestod als der eigentliche Ziel- und Glanz-Punkt seines Werkes zu betrachten sei.

Und daß Moses und Elias nicht, wie bei Matthäus (V. 3 ὤφθησαν) einfach, also in ihrer alten ursprünglichen Gestalt, sondern daß sie V. 31 ἐν δόξῃ vor dem Herrn erscheinen, — dies weist uns unverkennbar auf die Stelle 2 Cor. III, 7 ff. εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν, ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις, ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως, διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ ꝛc.). Und wenn man zu diesen Worten Pauli die ebendaselbst, V. 13 ff. gesprochenen hinzunimmt: καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου ꝛc.), so geht deutlich der nur etwas bildlich ausgedrückte Gedanke für uns hervor: Moses habe für die andern Juden eine Decke über dem Glanze seines Angesichtes getragen,

damit sie nicht das Ende seines vergänglichen Gesetzes schauten. Wer aber den Glanz Mosis unverhüllt schaute, der sah damit in das Ende seiner vergänglichen Gesetzesanstalt hinein, sah hinter dem verhüllenden Schatten den eigentlichen Leib (vergl. Col. II, 17. *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* sc. *ἐστί*). Diesen unverhüllten Moses (den Moses *ἐν δόξῃ*) nun bekommt Christus in der Verklärungsszene bei Lukas zu sehen (während er bei Matthäus noch den verhüllten sieht), d. h. also nach 2 Cor. l. l. mit andern Worten: er schaut in das Ende des vergänglichen Gesetzes hinein. Und wo erblickt er dies Ende des Gesetzes? Eben in dem Ende, das er zu Jerusalem erfüllen soll, in seinem Tode *). — Denn der ist eben der Tod des mosaischen Gesetzes (Col. II, 14. *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν — ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ* vergl. Eph. II, 14. 15. Gal. III, 13 ꝛc.). — Sehen wir nicht wieder den Paulus in jedem Wörtchen?

Aber was thut Petrus und die Seinigen bei dieser Enthüllung der reinen *δόξα Μωϋσέως* für Jesum? buchstäblich das, was 2 Cor. III, 15 von ihm und den Seinigen gesagt wird: *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται:* die Decke der Schlafsucht liegt

---

*) Die Szene bei Lukas erinnert durch das *ἐν δόξῃ* zugleich auch sehr lebhaft an den Engel, oder besser: Boten vom Himmel (*ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ*), welcher da, als es dem Herrn so schwer wird, seinen *ἔξοδος* wirklich zu erfüllen (*πληροῦν*) sich sehen läßt (*ὤφθη*), um ihn zu stärken (*ἐνισχύων αὐτόν* XXII, 43). Sollte das nicht auch der Moses *ἐν δόξῃ* sein, der dort, wie hier unterm Beten erscheint, um dem das Ziel erreichen zu helfen, dem er es hier angekündigt hat. Der verherrlichte Moses stärkt so sinnvoll selbst zur Vernichtung seines Gesetzes. Und Petrus mit den Seinigen? — — Der schläft beide Male, wenn er erscheint, daß er nicht in das Ende des Gesetzes hineinschaue. — Aus der Stelle im Garten Gethsemane, die wir hier berühren, ist nämlich das *ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ* hierher gekommen, vergl. Matth. XXVI, 43 (*ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι·*). Ja selbst das *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* V. 33, welches hier so treffend steht, hat wenigstens Markus (XIV, 40. — *καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί αὐτῷ ἀποκριθῶσιν*) in der genannten Leidens-Szene, was wenigstens einen Wink dafür enthält, daß auch Markus fühlte, wie Lukas diese beiden Szenen zusammengebracht und für seine Zwecke gegenseitig vermischt habe.

auf ihren Herzen und Augen (ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ), daß sie vom Angesichte dieses verherrlichten Moses, dem Ende des Gesetzes, nichts sehen, erst aufwachen und Hütten bauen wollen, wenn er sich eben entfernt, und während sie Worte ohne waches Bewußtsein reden, seine ihnen verborgene Herrlichkeit wieder hinter verhüllendes Gewölk sich bergen lassen. Diese Wolke nämlich, welche die beiden Männer umfängt, ist bei Matthäus, wo sie (XVII, 5) deßhalb auch νεφέλη φωτεινή genannt wird, ohne Zweifel die Gottheit selbst, die שְׁכִינָה, wie sie den Juden in der Wüste erschienen ist und das Stiftszelt erfüllte, so oft Gott mit Moses sprach. Aber bei Lukas, der sie einfach bloß νεφέλη, noch dazu mit ἐγένετο (V. 34. ἐγένετο νεφέλη), nennt, soll sie unstreitig bloß die σκιά oder das κάλυμμα vor der δόξα Mosis darstellen, durch das die Juden (Petrus ꝛc.) nicht durchschauen können in's wahre Gesetz der Freiheit hinein, bis dahin, daß der Herr der Geist und nicht mehr das γράμμα sei (2 Cor. III, 17).

Wenn diese ganze, für paulinische Abfassung so mächtig sprechende, Erzählung im 36. Verse mit der Bemerkung schließt*): „sie hätten geschwiegen und in jenen Tagen von dem, was sie sahen, Niemandem Etwas gesagt,“ so soll damit wahrscheinlich angedeutet sein, daß die Jünger damals selbst ihrer Anwesenheit bei dem Ereignisse sich nicht zu rühmen gewagt hätten und wegen der Unklarheit und Unsicherheit darüber es für geeigneter gehalten hätten, darüber zu schweigen. Erst später also seien sie — (mit einem für sie günstiger gestalteten das Beschämende beseitigenden?) Berichte von der Sache

*) Nach dem Geiste unsres Evangeliums wird man es sehr begreiflich finden, daß es die jüdisch-messianische Anfügung vom Elias, der Alles (namentlich also auch das von ihm einst so eifrig verfochtene Gesetz und seinen Geist) wieder herstellen werde, welche Matthäus (XVII, 10—13) zu dieser Geschichte gesetzt hat, überhaupt nicht, am wenigsten aber hier vortragen konnte. — Und ebenso mußte — um dies vorweg zu nehmen — am Schlusse der nächsten den Unglauben der Jünger geißelnden Erzählung (V. 37—43) der judaisirende, von der exorzistischen Kraft des Betens und Fastens sprechende Anhang (Matth. XVII, 21) dem Lukas grundsätzlich widerstehen. Denn dies gehörte in solcher Auffassung unsrem Augustiner zu den jüdischen Mönchswerken.

hervorgetreten. Ob darin die versteckte Anklage des *καπηλεύειν* (2 Cor. II, 17) oder *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (ib. IV, 2) für die fraglichen Jünger liege, will ich nur fragend vorgebracht haben.

Was über die folgende Erzählung V. 37—43 wie über die am Schlusse derselben geschehene Weglassung der Worte Jesu von der exorzistischen Kraft des Betens und Fastens, wie sie Matthäus in der Parallelstelle hat, zu sagen war, ist in der letzten Anmerkung unter dem Texte bereits gesagt. In den nächsten Versen (43—45), worinnen Jesus sein Uebergebenwerden zum Tode den Zwölfen zum ersten Male ankündigt, wird Jeder von selbst den lauten Nachklang der eben besprochenen Verklärungsgeschichte vernehmen. Während Matthäus (XVII, 23) sie über diese Nachricht innigst betrübt werden läßt (*ἐλυπήθησαν σφόδρα*), kann Lukas nicht vielfach genug wiederholen, wie so gar nichts sie vom Tode Christi und der großen Bedeutung desselben vernommen (vielleicht eben auch deßhalb sich so betrübt?) hätten. Dreimal sagt er es in gehäuften Tautologien mit immer andern Worten, als wenn er jedem der drei Verklärungsjünger es in einem eignen Sätzchen für sich hätte wiederholen wollen: *ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο — ἦν παρακεκαλυμμένον* (das böse: *παρα-κάλυμμα!*) *ἀπ᾽ αὐτῶν — ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό* (V. 4) *). Diese Häufung ihres Nicht-Verstandes vom Tode Jesu und wie in ihm die eigentliche Spitze des Messiaswerkes Jesu sammt der Aufhebung des Gesetzes liege, erscheint dann dem Verfasser des Evangeliums so wohlgeeignet, daß er nicht unterlassen kann, sie in

---

*) Nicht ohne schwere Ironie ist darum wohl auch V. 44 von Lukas der Ausdruck: *Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους* gebraucht. Denn bei diesem so nachdrücklich versicherten Mangel alles Verständnisses der Worte können sie dieselben wirklich nur: in die Ohren nehmen und da niederlegen. In die *καρδίας* kömmt nichts davon. Die denken dabei nur an ihre sinnlichen Messiasträume und grübeln bei der Ankündigung des Kreuzestodes, worin sie nichts Messianisches finden, wer unter ihnen der Größere sei; gerade wie sie's nachher bei ähnlichem Anlasse, nämlich bei der Ankündigung des Verrathes, am Abendmahlstische machen (Luk. XXII, 24 ff.).

der Stelle XVIII, 34, bei der zweiten Todesankündigung Jesu fast wörtlich zu wiederholen.

Und solche Jünger, welche gerade von der Hauptsache des Werkes Jesu nach Pauli Meinung so gar nichts vernehmen, wagen gleichwohl sich einzubilden, daß sie die größeren seien V. 46 ff. (vergl. Gal. II, 2. 6. *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* oder *οἱ συνιστάνοντες ἑαυτούς* 2 Cor. X, 12). Bei Matthäus (XVIII, 1 ff.) kommen sie jedenfalls wieder gelinder davon. Dort sprechen sie die Sache ohne speziellen Bezug auf sich selbst als eine allgemeine Frage offen vor Jesu aus (*λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;*) und machen sie dadurch völlig arglos. — Hier aber, bei Lukas (V. 46 ff.) *), machen sie die Sache versteckt, im Herzen, ab und die Frage ist: wer von ihnen (*τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν*), nicht wer überhaupt im Himmelreiche der größere sei. Hervor wagen sie sich mit der Frage nicht, wie bei Matthäus (*προςῆλθον — λέγοντες*). Denn sie haben vor ihrem Herrn (*ἐπιστάτης* V. 49. vergl. VIII, 24 f.) immer eine eigne knechtische Furcht, daß sie nicht frei mit ihm zu sprechen wagen (*ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτόν* V. 45). Man wird diesen Mangel an Herzlichkeit und Offenheit in ihrem Verhältnisse zu Jesu durchaus von Lukas festgehalten finden, während er die Siebzig mit Freudigkeit zu ihm kommen und sprechen läßt (X, 17. *μετὰ χαρᾶς λέγοντες*, wie wohl zu verbinden sein dürfte). Von der strengen Weise, wie sie dann auch Jesus hinwieder anläßt, haben wir VIII, 25 geredet und auch auf das *φοβεῖσθαι*, das ihnen dort wie hier, und öfter beigelegt wird (z. B. V, 8 f.), aufmerksam gemacht.

Jesus muß deßhalb selbst ihre einbildischen Gedanken sehen und ein Kind neben sich (*ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ* V. 47), nicht

*) Daß der Abschnitt Matth. XVII, 24—27 vom Stater im Fischmunde von Lukas wegen der darin erscheinenden engeren Vertraulichkeit Petri mit Christo und weil er sonst zum Zwecke des Evangeliums nichts austrug, weggelassen wurde, wird man natürlich finden.

bloß in ihre Mitte (Matth. XVIII, 2. ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν) stellen. Man denke an das Sitzenwollen zu seiner Rechten und Linken (Matth. XX, 21), worauf ihre stillen Gedanken hingerichtet sind! — In der Antwort, die ihnen Jesus giebt, ist sodann nicht das Umkehren zum kindlichen Wesen (denn Paulus will Männer, nicht Kinder, vergl. 1 Cor. XIV, 20. Gal. IV, 1—12. ὅτε ἦμεν νήπιοι ꝛc. und sonst), sondern nur das Aufnehmen gerade der Unwürdigsten und Verachtetsten in sein Himmelreich als ein Dienst, den man Gott selbst erweise (im Geiste Pauli), hervorgehoben. Es ist damit eine Zurückweisung des Wortes Matth. X, 11 ff. gegeben: bloß zu Würdigen einzukehren und den Frieden zu ihnen zu bringen. — Und das μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν (wo das bedeutsame, alle und jede Apostel umfassende πᾶσιν nicht zu übersehen ist!) οὗτος ἔσται μέγας erinnert merklich an das Bekenntniß Pauli von sich selbst 1 Cor. XV, 9. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ꝛc. und Eph. III, 8. ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ꝛc. Demnach ist ja Paulus, wenn solche Bekenntnisse, wie er sie im ersten Corintherbriefe von sich ablegt, nicht fruchtlos sein sollen, als der μικρότερος ἐν πᾶσιν ἀποστόλοις, wirklich der μέγας ἐν αὐτοῖς.

Daß Paulus aber bei Abfassung dieser Stelle in der That an sich gedacht haben mochte, verrathen uns weiter die zwei folgenden Verse: 49. 50, in denen Johannes die Zurechtweisung bekommt, daß er und seine Mit-Zwölfe gar nicht wohl daran gethan hätten, einen Mann, der im Namen Jesu und in seiner Sache thätig gewesen sei, bloß darum von seinem Wirken abzumahnen und darin zu hindern, weil er nicht mit ihnen, d. h. auf demselben (engbeschränkten Wege, wie sie, ihm nachfolge *). Denn wer nicht wider

*) An wen könnte man wohl bei diesem Manne (τινα V. 49) am leichtesten denken? Sein Schicksal ist wenigstens genau dasselbe, wie das, welches Paulus von den gleichen Aposteln erfahren muß, wenn er 1 Theß. II, 16 mit dem gleichen Worte wie hier sagt: κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν, was freilich auf weiten und breiten Wegen von ihm geschah und nicht

sie sei, sei für sie. — Die Stelle erinnert sehr lebhaft an Matth. VII, 22 f. *πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ* ꝛc., welche wahrscheinlich durch das hier gesprochene Wort Jesu entkräftet sein soll.

Und wie Paulus — Lukas bei dem *παιδίον*, das Jesus neben sich stellt (V. 47) vielleicht im Stillen an die Heiden und ihre Aufnahme dachte, — so läßt er nun Jesum, im direkten Gegensatze gegen das Verbot Matth. X, 5 thatsächlich mit einem Heere von Glaubensboten (V. 52. *ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ* ꝛc.) nach Samarien hinein wandern und in einer *κώμη Σαμαρειτῶν* sein Unterkommen suchen und finden (V. 56. *ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην*) und lange Zeit in Samarien bleiben *). Der Eliasgeist aber, der dabei in Johannes und Jakobus erscheint (V. 54—56) und die Samariter mit Feuer vom Himmel will verzehren lassen, weil sie Jesum nicht gerade aufnehmen wollen, wird schwer vom Herrn getadelt. Die Stelle hat viele äußerst sinnvolle Beziehungen. Gerade in diesem Samarien war es gewesen, wo Elias zweimal Feuer hatte vom Himmel fallen lassen, um die, welche ihm nicht die ihm als Gottgesandtem gebührende Ehre erwiesen hatten, zu verzehren und sich dadurch als Mann Gottes zu zeigen, vergl. 2 Kön. I, 9 ff. und 1 Kön. XVIII, 38. Eben darum führt Jesus die Jünger auch nach Samarien, damit sie an der gleichen Stelle lernen, ein solcher harter Gesetzeseiferer und Heidenschlächter, wie Elias von Thisbe, wolle er nicht sein. Der Elias *ἐν δόξῃ*, welcher ihm V. 30 f. erschienen war, muß also jedenfalls ein verherrlichterer gewesen sein, als der alte mit feurigem Wagen gen Himmel gefahrne und mit Feuer den Himmel erobernde Thisbite. Die Zwölfe freilich mit ihrem Gesetzeseifer und Widerwillen gegen die Heiden stehen dem geistig gleich. Sie wollen gleiche Eiferer

---

auf so engen und schmalen Wegen, wie sie die Altapostel, auf Judäa beschränkt, wandelten.

*) Deßhalb geht auch Jesus XVII, 11, als er nach Jerusalem wirklich aufbrechen will, erst wieder nach Galiläa zurück (*διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*).

für's Judenthum sein. Denn Jesus wird ja von den Samaritern darum nicht aufgenommen, weil er ein Jude ist und Jerusalem zu geht. Nicht seine Person, sondern das Judenthum und Jerusalem mit seinem Tempel werden also in ihm gekränkt; und so eifern die Jünger auch in Wahrheit dafür. Aber sie wissen so wenig, wie in der Verklärungsgeschichte, weß Geistes Kinder sie damit sind und daß auf diese Weise der Elias nicht wiederkommen und Alles zurecht richten solle, wie Matth. XVII, 13. 11 gesagt hat. — Aus dieser Stelle des Matthäus erklärt sich auch, warum Johannes hier spreche. Er soll nämlich hier den Elias vorstellen, wie in der Stelle des Matthäus der gleichnamige Täufer als die Erscheinung desselben genannt wird. Im Jünger Johannes, diesem steten Gefährten Petri sowohl in der Apostelgeschichte als im Galaterbriefe sei, meint Paulus, der Geist des Elias nicht weniger als im Täufer aufgelebt. Aber Christus ist eben nicht gekommen, die Heiden- und Samariter-Seelen zu verderben, wie Elias es that, nicht zu richten, sondern selig zu machen (vergl. Joh. III, 17. 1 Tim. II, 4) — ein Beruf, wie ihn auch Paulus als den seinigen angiebt 2 Cor. XIII, 10. *ἐξουσίαν — ἔδωκέ μοι κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν* (vergl. 1 Cor. IX, 19—23). Denn da er nicht bloß den *Χριστὸς κατὰ σάρκα* wie jene *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, sondern den *Χριστὸς ἐν πνεύματι* erkannt hat, so hat ihm dieser auch hinwieder seine wahre *διακονία*, die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (2 Cor. V, 16—19) gegeben.

Diese *διακονία* wird nun weiter V. 57 ff. in der Annahme und Berufung samaritanischer Jünger *) ausgeführt. Denn Lukas hat sicher nur deßhalb die hier folgende Stelle aus Matth. VIII, 19—22 an den gegenwärtigen Ort herüber getragen und den *γραμματεύς*, der bei Matth. VIII, 19 zu Jesu kommt, in einen einfachen *τις* verwandelt, damit die dreie, die sich zu Jüngern

*) Dafür stimmt auch Johannes in seinem Evangelio IV, 39 ff. Denn die dortige Samariterstelle ist wohl aus unsrer hiesigen gebildet.

erbieten oder zu Jüngern berufen werden, als Samariter erscheinen können. Und daß Jesus den einen selbst zu sich ruft (ἀκολούθει μοι V. 59) und ihm dann bestimmt aufträgt: die βασιλεία τοῦ θεοῦ ringsum, also gerade in ganz Samarien umher, zu verkündigen (διαγγέλλειν V. 60) ist doch gewiß eine sehr direkte Entgegnung auf den engherzigen Spruch Matth. X,5. —*) — Ebenso wird man im 62. Verse das Paulinische und zugleich Polemische der Worte: οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ nicht wohl verkennen können. Wenn die über den zu begrabenden Vater in der Anmerkung aufgestellte Frage auch nicht die angedeutete Antwort für sich erhalten sollte, — so ist doch hier schwerlich zu umgehen, bei dem, welcher beim Fortführen des Pfluges immer wieder zurück nach seinem lieben Judenthum schaut und sich von ihm nicht losmachen kann, an Petrus und die Seinigen zu denken. Fast mit dem gleichen Bilde, wie hier, sagt dagegen Paulus von sich Phil. III, 14. τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Und so ist er wohl für einen εὔθετος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ nach der Bestimmung der hiesigen Stelle zu halten. Wie aber über die Zwölfe deßfalls zu urtheilen sei, darüber hat uns das ganze eben besprochene neunte Kapitel die Meinung Pauli hinlänglich offenbart und dies Kapitel steht in dieser Rücksicht dem zehnten des Matthäus gewiß schnurstracks entgegen.

---

*) Ob dieser zweite, von Christo selbst berufene und mit dem Ringsumverkünden des Reiches Gottes im nichtjüdischen Gebiete beauftragte Jünger, wohl mit dem Vater, den er zuvor begraben zu sollen glaubt, einen eigentlichen oder einen figürlichen Vater, etwa das abgelebte Judenthum, dem er entsprossen ist und nun noch den letzten Liebesdienst der Beerdigung erweisen solle, meint?! —

§. 9.

Kapitel X.

Ueberschrift: Eph. III, 1—12.

Eben diesem zehnten Kapitel des Matthäus stellt sich aber auch weiter das zehnte des Lukas entgegen, indem es nach Abweisung der falschen Jüngerschaft, der unpaulinischen Zwölfe, nun die ächte Apostelschaar der siebzig Heidenapostel erwählen läßt und uns vorführt. Geflissentlich werden dieselben in Samarien erwählt, um zu zeigen, daß sie selbst Nichtjuden seien und für Nichtjuden bestimmt. Johannes hat deßhalb in der parallelen Stelle IV, 39 ff. den Sinn des Lukas ganz richtig erfaßt, wenn er dort bei dem Besuche Jesu in Samarien viele Samariter gläubig werden läßt. Aus dieser Zahl sind wohl die Siebzig gewählt zu denken. Auch mag man vom ὄχλος μαθητῶν VI, 17 füglich manche dazuthun, da dieser ebenfalls aus vielerlei nichtjüdischen Gegenden (wie Tyrus und Sidon) zusammengeflossen war. Daß sich Lukas (und Paulus?) darunter gedacht wissen möchte, ist schwerlich zu bestreiten und die älteste Kirche hat, seinen Wink verstehend, ihn wirklich in diese namenlose Schaar gesetzt.

Daß Jesus für die Heidenwelt siebzig und nicht bloß zwölfe, wie für die zwölf Stämme Israels (Matth. XIX, 28), bestimmt, wird man verhältnißmäßig finden, ebenso daß er sie ἀναδεικνύει, förmlich und feierlich als Apostel bezeichnet. Daß ferner die Siebzig je zwei und zwei ausgehen, hat ebenfalls seine entsprechende Analogie in den zwei Brüderpaaren: Andreas und Petrus, Johannes und Jakobus, wie in dem Apostelregister des Matthäus X, 2—4, wo ja ganz bestimmt sechs Paare aufgeführt werden, indem allemal je zwei mit einem καὶ zusammengebunden sind. Das paarweise Auftreten der Jünger findet sich dann in der Apostelgeschichte auch fast ohne Ausnahme festgehalten. Man denke nur an Petrus und Johannes, Paulus und Barnabas 2c.! —

Die schönen und feierlichen Eingangsworte, mit welchen Matthäus (IX, 35—38) die Auswahl der Zwölfe einleitet: „Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige: so bittet denn den Herrn ꝛc.“ und wodurch die Jünger als die förmlich ordinirten Arbeiter im Ackerwerke Jesu bezeichnet werden, kommen hier (V. 2) den Siebzigen zu Gute, so daß diese dadurch zu den eigentlichen Arbeitern Jesu wie geweiht werden. Auch wird der Ausdruck nun großartiger, da sich der Blick bei ihm über einen größern Kreis von Arbeitern und die hinter ihm stehende Heidenwelt ausdehnt. —

Unter den Anweisungen, welche meistens aus Matthäus X herübergenommen sind, heben sich dann von selbst als besonders bemerkenswerth heraus V. 6: der *υἱὸς εἰρήνης*, paulinisch schöner Ausdruck (vergl. Eph. II, 3. V, 8. *τέκνα φωτός*) für den nach Werk-Verdienst klingenden: *ἐὰν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία* (Matth. X, 13). Auch das *ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν* ist malerisch-schöner und inniger als das kahle *ἐλθέτω*.

Was aber sollen doch die eigenthümlichen und zweimal nachdrucksam wiederholten Verordnungen V. 4: „Niemanden auf dem Wege zu grüßen“ und V. 7. 8: „im gleichen Hause zu bleiben und zu e s s e n u n d z u t r i n k e n, w a s v o r h a n d e n i s t o d e r v o r g e s e t z t w i r d!“ — Die letztere zweimal wiederholte hat ihre vollkommen klare Beziehung auf Petrus und sein Benehmen in Antiochien (Gal. II, 12), daß er nämlich mit den Heiden anfänglich aß und mit ihnen seinen Verkehr hatte, aber dann, als die von Jakobus kamen, sich aus den heidnischen Häusern und von den heidnischen Mahlen zurückzog. Solches jüdische Speis- und Trank-Wählen läßt also Lukas hier zweimal vom Herrn verwiesen werden und Paulus bezieht sich wohl eben auf dieses hier gesprochene Wort dem Petrus gegenüber, wenn er im ersten Corinther-Briefe IX, 4 sagt: *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν — ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι — καὶ Κηφᾶς;* oder das dortige Wort Pauli hat das Wort Jesu in unsrer Stelle hervorgerufen. Die Beziehung wenigstens ist klar. —

Weniger auf den ersten Blick klar ist die Bedeutung der andern Verordnung V. 4: *μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.* Daß *ἀσπασ.* weder „anbetteln“ bedeute, noch ein solches Eilen oder besser gesagt Rennen bezeichnen solle, daß man nicht Zeit zum Grüßen nehme, — sagt wohl Jedem, der ein Fünklein Geschmack hat, dieses Fünklein Geschmack. Es bedeutet ganz eigentlich: mit Handschlag und Kuß begrüßen, wie es nach Lukas VII, 45 (*φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας*) üblich gewesen zu sein scheint auch bei nicht ganz genauen Bekannten; noch mehr aber zwischen diesen. So ist z. B. Judas, der Verräther einer, der den Herrn *κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάζεται φιλήματι* (XXII, 47). Doch wage ich kaum zu glauben, daß auf diesen Verrath eines der Zwölfe angespielt und darum vor dem Grüßen derselben auf dem Wege gewarnt oder von ihrem Handschlag abgemahnt sei, weil sie Gal. II, 9 dem Paulus die Rechte als Pfand der Gemeinschaft geben und dann doch ihm heuchlerisch entgegen wirken (Gal. II, 13). Vielmehr scheint überhaupt im Hinblicke auf die Wölfe, in deren Mitte sie wie Lämmer ausgesendet seien, vor einem allzuleichten Sich nähern und Sich anschließen an unerprobte Unbekannte gewarnt zu werden.

Uebrigens wird die Zurückweisung oder Verwerfung der Siebzig V. 12 ff. mit schwerer Ahndung am Tage des Gerichts bedroht, während über eine Zurückweisung der Zwölfe und deren Ahndung nichts geäußert wurde.

Die Siebzig kehren V. 17 mit Aeußerungen großer Freude darüber zurück, daß ihnen die Dämonen im Namen Jesu unterthänig gewesen seien. Jesus aber giebt ihnen zur Antwort: V. 18. „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herausfallen. Siehe ich gebe euch Macht, auf Schlangen und Skorpionen zu treten und über alle Gewalt des Feindes, daß er euch nichts schaden kann.“ Damit erklärt also Jesus, daß alle ihrer Wirksamkeit entgegenstehende Macht bereits gerichtet und jeder Feind, der sich ihnen widersetze, im Grunde schon unschädlich gemacht sei; und er deutet mit dem Worte: *πατεῖν ἐπάνω ὄφεων*, wie schon früher

bemerkt worden ist, noch speziell auf ein im Leben des Paulus thatsächlich vorgekommenes Ereigniß, nämlich das Hervorziehen einer giftigen Schlange unter dem Reisig auf Malta (Act. XXVIII, 3 ff.) hin, ein Umstand, der uns den Apostel Paulus, wenn nicht leibhaftig unter den Siebzig anwesend, doch im Geiste von Jesu als seinen Hauptapostel unter den Heiden mit geschaut und bezeichnet sein läßt. — Auch über den Ausdruck V. 20: *ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, welchen Paulus Phil. IV, 3. *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς* wieder gebraucht und zwar von seinen Mitarbeitern im Dienste der Heidenbekehrung, ist früher (§. 2) schon gesprochen und angemerkt worden, wie man durch diesen Ausdruck versucht werde, an die Mitarbeiter Pauli als Mitangehörige der Siebzigjüngerschaft zu denken oder mit andern Worten: die Siebzig als die Mitarbeiter Pauli im Heidendienste anzusehen.

Sinnreich ist es gewiß, wenn Lukas nun gerade an dieser Stelle den Herrn frohlocken läßt, daß Gott die Erkenntniß seiner von der Welt her verborgenen *μυστήρια* den Selbstweisen und in ihrem Sinne Verständigen verborgen und den Unmündigen offenbart habe. Was man im Sinne Pauli unter diesen *μυστηρίοις* zu verstehen habe, wissen wir bestimmt aus Col. I, 26 ff. Eph. III, 3—6, nämlich: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ*. Dieser Rathschluß Gottes ist den Weisen und Klugen, den *ἑαυτοὺς συνιστάνουσι* (2 Cor. X, 12) verborgen, den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις*, von denen, wie von ihren Volksgenossen, das Wort Pauli gewiß ebenfalls zu verstehen ist, welches er 1 Cor. I, 18 — II, 16 spricht, z. B. II, 7. *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην — ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν — εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν*. In jener den von Jesu hier gesprochenen Worten gewiß sehr parallelen Stelle sagt dann Paulus von sich, was an das Wort *νήπιος* dem Sinne nach sehr nahe hinreicht II, 1. 2, daß

er nicht καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλει τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. Denn er achtet sich nicht etwas zu wissen, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Die Ἰουδαϊκοὺς μύθους (Tit. I, 14) und die μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικάς ꝛc. (ib. III, 9) und alle dergleichen Philosophien und παραδόσεις τῶν ἀνθρώπων (Col. II, 8) aber hält er ferne von sich. Denn sie sind nicht κατὰ Χριστόν (ib.) καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. — Deßhalb läßt er sich Jesum V. 23 mit seiner in Vergleich zu Matthäus (XIII, 16 f.) freilich immer sehr allgemein gehaltenen Seligpreißung zu den Jüngern κατ' ἰδίαν wenden, welche im Gegensatze zu den bei Matthäus (XXIV, 3. προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν) sogenannten Jüngern hier dem ganzen Zusammenhange nach bloß die Siebzig sein können. Im Hinblick auf diese läßt er die Augen selig preißen, welche sehen, was viele Propheten und Könige sehen wollten und nicht sahen und läßt sie durch das κατ' ἰδίαν von den Zwölfen ausdrücklich abgeschieden werden.

Aber siehe! da steht auf einmal im 25. Verse ein νομικός τις auf*), und versucht Jesum. Wer ist dieser Gesetzmann, der so plötzlich, gerade da Jesus entzückt im Geiste sich selig preißt, daß ihm **Alles** von seinem Vater übergeben und das Geheimniß von der Erlösung der Heiden ohne Gesetz den Sich selbst für nichts achtenden enthüllt worden sei, — wie aus der Mitte der Jünger heraus aufsteht, als hätte er unter ihnen (den μαθηταῖς κατ' ἰδίαν) gesessen, und der durch sein ἐκπειράζων an den V. 18 erwähnten,

*) Zu bemerken ist, wie oft und gern gerade Lukas dies Wort νομικός, das bei Matthäus bloß Einmal, nämlich XXII, 35 vorkommt, braucht, vergl. VII, 30. XI, 45. 52. XIV, 3. — Es zeigt dies in dem Verf. des Evangeliums abermals den Widerfechter des νόμος. — Ueber das Aeußere der Rede=Art, in welcher mit dem νομικός hier und überhaupt mit den νομικοῖς verfahren wird, ist zu bemerken, daß sie in der Regel mit kurzen schneidenden Fragen hinkatechisirt werden zu dem, was sie nicht gern sagen oder anerkennen möchten, vergl. VII, 42 ff. XIV, 5. VI, 9. — In unserer Stelle ist die Frage V. 26 wohl von einem höhnenden Nebenzuge nicht ganz frei: „Was steht denn in deinem Gesetze, nach dem du, νομικός, doch benannt bist? was liesest du da?"

nach kurzem Glanze aus dem Himmel gefallenen Satan erinnert? Kann man anders, als an einen Gesetzverfechter unter den Jüngern bei diesem *νομικός* denken? Oder sollte sich wirklich ein eigentlicher *νομικός* mit Jesu in das verpönte Samarien hineingewagt haben, in welchem doch das zehnte Kapitel unstreitig seinen Schauplatz hat und das Gleichniß vom barmherzigen Samariter am sinnvollsten vorgetragen wird? Nach dem Verhältnisse, das (vergl. Joh. IV, 9) zwischen Juden und Samaritern bestand, ist dies schwerlich zu glauben. — Und wie kommt der *νομικός* an diese vertraute Stelle, wo Jesus sich eben an seine *μαθητὰς κατ' ἰδίαν* gewendet hat?

Wenigstens ist gewiß nicht ohne Absicht von Lukas die Sache so deutungsvoll angelegt und ausgedrückt, daß man bei dem *νομικός* unwillkürlich auf Petrum oder einen seiner Mitapostel verfällt. — Wie dem auch sei, — so viel steht wenigstens fest, daß Lukas durch die zwei folgenden Erzählungen vom barmherzigen Samariter und den beiden Schwestern Maria und Martha (V. 38—42) die Worte des 21. Verses *ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν* ꝛc. in paulinischem Geiste nach ihren beiden wesentlichen Seiten bestätigt zeigen will. Verborgen ist ihnen nämlich: 1) wer ihr Nächster sei, und all ihre Gesetzesforscherei und Gelehrsamkeit bringt sie darin nicht zur richtigen Einsicht, während den ungelehrten Samariter sein einfach schlichter Sinn, dies von Gott in ihn gelegte Herzens-Gesetz (Röm. II, 14—23), ohne langes Fragen im Augenblicke das Richtige lehrt. Heiden und Samariter also verstehen den Sinn Gottes besser, als die, welche das Gesetz haben und sich mit Stolz seiner Erleuchtungen rühmen (Röm. II, 17. *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἀναπαύῃ τῷ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι τῷ θεῷ* ꝛc.), und trotz aller *ζητήσεις* und *μάχας νομικάς* doch nur den verlornen Juden (Matth. X, 6), nicht aber den Samariter und Heiden (ib. 5) sich nahe achten und nichts für den wahrhaft Elenden thun mögen, ja ihm das Evangelium nicht einmal wollen verkünden lassen (1 Theff. II, 16. *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν*). — Die Beziehung auf die genannte Stelle des

Matthäus ist wohl einleuchtend und ebenso die Anwendung des im 21. Verse gesprochenen Wortes Jesu: daß die *σοφοί* und *συνετοί* nicht erkennen können eben wegen ihres Gesetzes und vor ihrem Gesetze, was denen, die kein Gesetz haben und darum vom Gesetze unverblendet sind, das Gesetz Gottes im Herzen einfältig offenbart. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Es ist ihnen, den Gesetzesmänner, aber auch 2) nach der andern Seite verborgen, daß das Gesetz, weil es nicht von innen her lebendig machen und seine Aufgabe nicht lösen konnte, in Christo abgeschafft und nur noch Eines, nämlich der in hingebender Liebe sich beurkundende Glaube, nothwendig sei. Dies stellt die Erzählung von Martha und Maria unzweideutig dar. Martha ist Petrus, Maria ist Paulus. Das *τυρβάζεσθαι περὶ πολλά* (V. 41) hat das Sichplagen und beunruhigen mit vielfachem Gesetzesdienste *) im Auge, woran Paulus nach der Meinung der Judenchristen auch Theil nehmen solle. Aber er achtet das Alles für *σκύβαλα* und für *ζημία*, er will nicht mehr *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* sein und sich mit Gesetzesdienst abmüden, sondern einzig zu den Füßen Jesu sitzend die allen Verstand übertreffende Liebe Christi (Eph. III, 18. 19) in sich aufnehmen und die himmlische *γνῶσις* der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* aus seinem Munde vernehmen, um Christum zu gewinnen und ganz in ihm erfunden zu werden (Phil. III, 7—9). Damit hat er freilich, sammt denen die es mit ihm halten, das bessere Theil nach dem Worte Christi V. 42 erwählt. Denn seine *διακονία* ist im Gegensatze zu der *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις* (2 Cor. III, 7) die *διακονία τοῦ πνεύματος* (ib. V. 8) *τῆς ἀγάπης*, welche 2 Cor. V, 18 auch die *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, der Versöhnung der Juden und Nichtjuden unter sich und mit Gott genannt

*) Das *περισπᾶσθαι περὶ πολλὴν διακονίαν* erinnert zugleich wieder an das *ἐπιστάτα* IX, 49 ꝛc. und an das Aufwärterverhältniß, in welchem die Zwölfe Jesu als ihrem gesetzlichen Könige gegenüber dargestellt erscheinen.

wird. — Mit diesen Gedanken schließt als in seiner passenden Spitze dieses Kapitel als das Kapitel der wahren *διακονία τοῦ πνεύματος* und *τῆς καταλλαγῆς* oder das Kapitel der **70 Heiden-Apostel** *).

---

§. 10.

Kapitel XI.

Σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοί, σκότος ἐστίν. V. 35.

Sehr zu bedauern ist gleich am Eingange dieses Kapitels, daß schon die älteste Kirche durch ihr Bestreben, Harmonie im Gebete des Herrn herzustellen, die ursprüngliche und ächte Redaktion des Lukas von diesem Gebete verwischt hat. Es dürfte wohl schon nach dem bisher Entwickelten kaum mehr bezweifelt werden, daß Lukas durchaus nirgends die Absicht hatte, mit Matthäus zu harmoniren, sondern vielmehr mit ihm disharmonisch zu sein, daß er ihn im Geiste der paulinischen Auffassung von Christo mit der unumschränktesten und rücksichtslosesten Freiheit umändere, Neues zusetze, wegschneide, umstelle, ja den Sinn wohl gänzlich umkehre.

---

*) Eine merkwürdige Aehnlichkeit der Gedankenfolge, zugleich mit bestimmten Wortanklängen, findet statt zwischen diesem ebenbesprochenen Kapitel und dem ersten des Epheserbriefes. — Dieses fängt, wie unseres an mit der Erwählung Pauli und seiner Mitarbeiter zum Aposteldienste (V. 1) und der Erwähnung des Arbeitsfeldes, zu welchem er berufen sei in Christo (V. 6. vergl. Luk. X, 2), um die Glaubenden mit himmlischen Gütern zu segnen (Eph. V. 3 f. vergl. Luk. X, 20). Dann geht es fort zum Preiße der einst verborgenen, jetzt enthüllten *σοφία* und *φρόνησις* (V. 8. 9. vergl. Luk. X, 21 ff.) und bittet für die Epheser, daß ihnen Gott erleuchtete Augen ihres Herzens gebe, um zu erkennen, welches die Hoffnung ihrer Berufung sei (V. 16 ff. — *πεφωτισμένους ὀφθαλμούς*. vergl. Luk. X, 23. *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί*); erwähnt der Liebe der Epheser gegen *πάντας τοὺς ἁγίους* (V. 15. vergl. den barmherzigen Samariter im Lukas) und schließt mit dem Preiße dafür, daß Gott ihn und sie zur Rechten Christi in himmlischen Beseligungen sitzen lasse (V. 20. *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), wie hier Maria zu Christi Füßen sitzt.

Dies hat er nun auch im Vaterunser nicht unterlassen zu thun, und so sehr bei unsrer angebornen Ehrfurcht vor diesem Gebete ein solcher Gedanke auch unserem innersten Herzen wehe thun muß, so ist doch gewiß unbestreitbar, daß dies Gebet von Lukas in der That wesentlich umgewandelt worden sei. Ohne nun schon eine kritisch ganz unantastbare Redaktion desselben aufstellen zu wollen — was ich den Text-Kritikern als eine würdige Aufgabe empfehle, erkenne ich doch vorläufig das Unservater im Lukas in folgender Gestalt für das dem ursprünglichen zunächst kommende an:

Πάτερ· [ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·]
ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς·
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
καὶ μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Sieht man nun dieses so gestaltete Gebet unbefangen an, so hat man nur die schmerzliche Wahl, ein eigentliches Pharisäer-Gebet oder wenigstens ein mit pharisäischen Zügen versehenes paulinistrendes Gebet darin zu erkennen. — Mit aller Kunst und Künstelei wird man bei dem Zusatze zur Bitte um Sündenvergebung: Vergieb uns unsre Schulden; denn auch wir vergeben *παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* das pharisäisch Selbstgerechte nicht wegdeuteln. „Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andre Leute! ich faste zweimal in der Woche, ich gebe den Zehnten von Allem, was ich besitze“ — klingt immer durch. Der Betende stellt sich mit seinem *καὶ γὰρ αὐτὸς* rc. seinerseits als Muster für Gott auf. Er ist's, welcher zuerst vergeben, zuerst Gutes gethan hat und welchem daher Gott zum schuldigen Lohne auch wieder vergeben müsse. Das starke: *παντὶ ὀφειλοντι* zeigt auch die offenbare Absicht des Verfassers, diese Selbstgerechtigkeit recht klar hervortreten zu lassen.

Diesem Sinne entspricht dann auch ganz die übrige nach den altkirchlichen Zeugnissen ursprüngliche Umgestaltung der Bitten bei

Lukas. Die Bitte: „daß Gottes Reich komme!“ ist ja so, wie Paulus das Reich Gottes versteht, den zwölf Judenaposteln nicht möglich zu thun. Ehe sie das vermögen, muß erst Gottes Geist kommen und sie rein (von ihrem Gesetzes- und Juden-Wesen) machen. Daher die Bitte: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*, welche die drei ersten Bitten des Matthäus, namentlich also auch die Bitte: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* vertritt. — Die dritte Bitte: „dein Wille geschehe, wie in den Himmeln, auch auf Erden!“ ist aus dem ganz gleichen Grunde getilgt, aus welchem das Wort Matth. V, 48: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ bei Lukas (VI, 36) in: „Seid mitleidig wie euer Vater im Himmel mitleidig ist!“ verwandelt wurde. Nämlich, weil nach Paulus der Mensch nicht vermag, den Willen Gottes vollkommen zu erfüllen (Röm. VII, 15—23). Wollen hat er wohl; aber das Vollbringen findet er nicht. Und somit ist es nutzlos, darum zu bitten. — Entweder aus dem gleichen Grunde, wegen des unaustilgbar einwohnenden Bösen, ist auch die sechste Bitte: *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* ausgelassen, oder weil der selbstgerechte Pharisäismus des um die Gebetsformel bittenden Jüngers (*τις τῶν μαθητῶν* V. 1) nicht geglaubt habe, dieser Erlösung noch zu bedürfen. — Andere mögliche Gründe verschweig' ich.

Doch warum ist die zweite Bitte: „dein Name werde geheiligt!“ — warum ist ferner das: *ἡμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* nach *Πάτερ* getilgt und zu der vierten Bitte: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν* statt *σήμερον* der Zusatz *τὸ καθ' ἡμέραν* gemacht? — Alles dreies aus einem und demselben Grunde. Gehen wir dabei von dem für die Interpreten so mühevollen *ἐπιούσιος* aus, welches Matthäus zu *τὸν ἄρτον ἡμῶν* hinzugesetzt und Lukas beibehalten hat. Könnte dies nicht, ganz analog mit der Bitte Matth. XXIV, 20 (*προσεύχεσθε δὲ, ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν — σαββάτῳ*) bedeuten: das für uns passende Brot? Und damit wäre dann levitisch-reine, für sie genießbare,

ihrem Wesen (*οὐσία*) entsprechende Speise gemeint. Paulus läßt sie nun mit ironischer Anspielung auf Gal. II, 12 und Act. X, 14. 15 die Bitte noch in verstärktem Maaße thun: Gott möge ihnen **täglich** solche für sie passende Speise bescheren. Er geht in den Charakter des befangenen Juden ein, den er hier beten läßt. Wie er aber trotz dem auf der andern Seite die zu unpaulinischen Bitten hinwegthut, Spott und Ernst, wie im ganzen Evangelium, so auch hier vermischend, so hat er wieder das *ἡμῶν* nach *Πάτερ* weggethan, weil die Juden-Christen sich mit diesem Possessiv-Pronomen nach seiner Meinung Gott als ihren besondern Vater zueignen wollten: *Πάτερ ἡμῶν* (*τῶν Ἰουδαίων καὶ οὐ τῶν ἐθνῶν*). Gott aber ist ja, durch Christum namentlich, nicht bloß der Juden, nein, auch der Heiden Gott (vergl. Röm. III, 29. *Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν*). Besser also man thut, wie Paulus auch sonst pflegt (vergl. Röm. VIII, 15. *ἀββᾶ, ὁ πατήρ*), das partikularistische, einen engherzigen Spezialsinn zulassende *ἡμῶν* weg *), so ist kein Mißverstand und Mißbrauch mehr möglich und das Zusammengehen der *ἀμφότερα εἰς ἓν* dadurch nicht gefährdet **). Auch ist sprachlich das *ἡμῶν* weder nothwendig noch gebräuchlich, wenn es nicht diesen partikularistischen Sinn des

*) Wäre es nicht zweckmäßig, wenn man es auch in unsern Liturgien tilgte und statt: „Unser Vater" oder „Vater Unser" lieber bloß betete: „Vater! geheiliget werde dein Name ꝛc." oder: dein heiliger Geist komme und reinige uns. Denn das: „Unser" dient im Grunde zu gar nichts, als einen Differenzpunkt zwischen Reformirten und Lutheranern mehr zu geben und gleich am Gebete bemerklich zu machen, ob Einer das Eine oder das Andere sei. So wäre das Zusammengehen der *ἀμφότερα εἰς ἓν* auch um etwas minder gefährdet.

**) Aus demselben Grunde hat Lukas auch XII, 24 statt *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά* (was Matth. VI, 26 steht), einfach *ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς* gesetzt — und das *ὑμῶν* oder *μου* bei *πατήρ* fast immer weggethan, vergl. V. 13. *ὁ πατήρ, ὁ ἐξ οὐρανῶν;* XXII, 42. *πάτερ, εἰ βούλει παρενεγκεῖν* ꝛc. XXIII, 34. *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς* und V. 46. *πάτερ, εἰς χεῖρας σου* ꝛc. — Wenn es im Citat XII, 32. *ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν, δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν* und zwei Verse vorher XII, 30 sogar voran gestellt ist: *ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδε*, so werden wir dort den Grund dieser Voranstellung und Beibehaltung erkennen und uns nur desto gewisser überzeugen, wie Paulus in diesem *ἡμῶν* das Partikularistische fand, wie es z. B. die Stelle Ex. XIX, 5 ausspricht: „ihr sollt mein

θεὸς Ἰσραήλ, wie er gerade noch von Matthäus (XV, 31. *καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ*) genannt wird, haben soll. Denn welches Kind redet seinen Vater an: „Mein Vater!“ oder: „Vater mein!“ und spricht nicht einfach bloß: „Vater!“ (Man vergleiche dazu außer den in der Anmerkung zitirten Stellen noch die in Gleichnissen vorkommenden Anreden bei Lukas XV, 18. *πάτερ, ἥμαρτον* und V. 21. — und umgekehrt bloß: *τέκνον* ib. V. 31. XVI, 24. 25. 27. II, 48.)

Aus gleichem Grunde, nämlich wegen der Möglichkeit, einen jüdisch-partikularistischen Sinn hineinzulegen, ist die Bitte: *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* von Lukas beseitigt. „Der Herr, eurer Väter Gott, der Gott Abrahams, der Gott Isaks, der Gott Jakobs — das ist mein Name ewiglich, dabei man mich nennen und meiner gedenken soll für und für“ — so spricht sich Gott selbst (Exod. III, 15) gegen Moses beim Dornbusche über seinen Namen aus. Sein Name ist also ein rein jüdischer Name. Und: „ihr sollt heilig sein, wie ich heilig bin!“ ist ursprünglich ein rein partikularistisch-jüdischer Ausspruch, welcher zunächst nur (vergl. Lev. XI, 44) das sich Abgesondertthalten von unreinen Geschöpfen*) und levitisch unreinen Dingen, wie Speisen, ausdrücken soll. Kein Wunder also, wenn Paulus diese Bitte, welche sich eben dahin deuten ließ, den Namen Gottes nicht durch Ausdehnung seiner Vaterschaft über die Heiden der angestammten Heiligkeit zu entkleiden, aus seinem Mustergebete getilgt hat. Sie kann wenigstens unpaulinische Nebengedanken enthalten. Besser also, man betet um den heiligen Geist und Reinigung durch ihn von solchen partikularistischen Befangenheiten. Die Bitte ist dann jedenfalls unverfänglich und nicht mißverständlich.

Eigenthum sein vor allen Völkern;“ oder Deuter. V, 2: „der Herr, unser Gott.“

*) Man denke dabei an die *κύνες* und *χοίρους* (Matth. VII, 6), mit welchen unreinen Thiernamen die Heiden zusammengedacht und bei Matthäus (XV, 26) bezeichnet zu werden pflegten.

Nach dieser Paulinisirung des „Unser Vater" folgt nun eine weitere Stelle über's Gebet, V. 5—13, welche das ursprüngliche Vorhandensein der Bitte vom heiligen Geiste in der Lukas-Redaktion des genannten Gebetes nach meinem Dafürhalten deutlich voraussetzt. Denn V. 13 kommt: *δώσει πνεῦμα ἅγιον* wieder mit deutlicher Rückbeziehung auf ein bereits dagewesenes Erwähnen des heiligen Geistes. Und dann zeigt uns die Stelle wieder einmal, daß Lukas den Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums vor sich gehabt habe. Denn wie das Vater Unser des Lukas offenbar den antipaulinischen Ideen in dem gleichen Gebete bei Matthäus (VI, 9—13) entgegentreten soll, so soll die nun folgende Ermunterung zum unablässigen Betten (man dürfte fast das Frequentativum: „Betteln" brauchen) offenbar den Gegensatz bilden zu dem Verbote des Matthäus (VI, 7. 8): *Προσευχόμενοι μὴ βαττολογήσητε, ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσι γάρ, ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.* Gerade dieses *εἰσακουσθήσεσθαι ἐν τῇ πολυλογίᾳ* ist aber in unserer Stelle der herrschende Gedanke und die vom Herrn gegebene Anweisung empfiehlt geradezu das *βαττολογεῖν*, wie V. 8. *διάγε τὴν ἀναιδείαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει, ὅσων χρῄζει* und der daran geschlossene Uebergang V. 9. *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* rc. deutlich beweist. Auch setzen es andere bekannte paulinische Stellen, wie Eph. VI, 18. Col. IV, 2 (*τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε* rc.) außer Zweifel *).

Zugleich bildet das Redenkönnen den Uebergang zum folgenden Abschnitte V. 14—36, welcher dem Abschnitte bei Matthäus (XII, 22—50) entspricht. Die in demselben gemachten Abänderungen oder Weglassungen machen sich von selbst wieder als entschieden

---

*) Gewiß erklärt sich aus dieser paulinischen Tendenz, das Viel- und Anhaltendbeten zu empfehlen auch die Eigenthümlichkeit des Lukas, nach der er Jesum sehr oft, fast unablässig in die Einsamkeit gehen und ganze Nächte im Gebete zubringen läßt, vergl. IV, 42. V, 16. VI, 12. *ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ*, was doch gewiß ein buchstäbliches *προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ* ist, wie es Paulus Col. l. l. empfiehlt.

paulinische geltend. So z. B. fehlt die ganze Stelle Matth. XII, 33 — 37 von dem Gutmachen des Baumes und seiner Frucht, namentlich auch der Worte, welche man spricht. Diese Stelle ist aber auch in der That sehr synergistisch, um nicht zu sagen pelagianisch. Denn sie setzt augenscheinlich voraus, ja sie sagt geradezu, daß der Mensch selbst den Baum seiner Gesinnungen gut machen könne (ποιήσατε τὸ δένδρον καλόν), während doch unser Augustiner vor Augustin ausdrücklich lehrt, daß wir nicht tüchtig seien von uns selbst etwas zu sinnen als aus uns selber, sondern wenn wir eine Tüchtigkeit haben, sei sie aus Gott (2 Cor. III, 5). Gott ist es nach ihm einzig, der das Wollen wie das Vollbringen des Guten in uns wirkt (Phil. II, 13). Dazu mag man weiter die eben besprochenen Auslassungen in den Bitten des matthäanischen Vater Unser vergleichen und die für dieselben zitirte Stelle Röm. VII, 18 ff.

Den Grund dieser von Seiten Pauli-Lucä *) gemachten Auslassung dürfte uns wohl schwerlich Jemand bestreiten. Eine weitere Veränderung ist sodann darin mit der matthäanischen Rezension gemacht, daß die Zusammenstellung der einzelnen Partien der Erzählung logischstrenger getroffen, daß z. B. die Bemerkung von der Wiederkehr des ausgetriebenen Geistes in den geheilten Menschen (V. 24—26) unmittelbar an die Heilung angefügt, statt daß sie, wie bei Matthäus (XII, 43 ff.) erst nach der Forderung des σημεῖον noch gleichsam nachgebracht wird. Sodann ist die Erwähnung der Mutter Jesu, welche von Matth. XII, 46 ff. (vergl. Luk. VIII, 19) gemacht wird, im 27. 28. Verse auf eine sehr eigenthümliche Weise umgewandelt. Der ganze Abschnitt des Matthäus ist somit streng logisch in die zwei Theile der Heilung des Dämonischen (V. 14—28) und der Zeichenforderung (29 ff.) auseinander gebracht, ohne daß sie, wie bei Matthäus, in einander vermengt würden.

---

*) Auf die paulinischen Ausdrücke πανοπλία V. 22. vergl. Eph. VI, 13. ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ; und μενοῦνγε V. 28. vergl. Röm. IX, 20. Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε ꝛc. X, 18. will ich nur gelegentlich aufmerksam gemacht haben.

Und ferner ist mit Rücksicht auf den Gegenstand der Heilung selbst, den Dämonischen nämlich, zu wiederholen, was bei Gelegenheit der Gerasenischen Dämonengeschichte (VIII, 26 ff.) vorläufig bemerkt worden ist, daß nämlich Matthäus wieder, wenn auch nicht zwei Kranke, wie dort, doch wenigstens einen Doppelkranken hat, einen *τυφλός* und *κωφός*, während Lukas nur einen einfachen *κωφός* V. 14 uns vorführt. Daß er indessen das *τυφλός* und das *βλέπειν* (Matth. XII, 22) nicht übersehen habe, beweist der Zusatz, welchen er vom 33—36. Verse zur ganzen Erzählung hinzufügt und welcher offenbaren Bezug auf Sehen und Blindsein hat. Denn das Auge und das Licht und die Finsterniß oder die Blindheit des Auges sind die wesentlichen Punkte darin.

Gehen wir nun auf den innern Zusammenhang dieser ganzen Anlage näher ein, so wird sich unbestreitbar folgendes als Gedankengang zeigen: „Durch Ueberwältigung des Satans und seines Reiches, wie sie in der Austreibung der Dämonen sich äußerlich kund thut (V. 20), erweise sich Jesus als den zur Stiftung des Gottesreiches Gesendeten, oder, um die Sache im Sinne des von Matthäus im Worte *βλέπειν* angedeuteten, von Lukas in den Versen V. 33—36 bestimmter ausgeführten und namentlich von Johannes (I, 5—12. III, 19—21 ꝛc.) vielfach gebrauchten Bildes auszudrücken: er erweise sich durch diese Zerstörung des Reichs der Finsterniß als das aus Gott in die Welt gekommene Licht, das alle Menschen erleuchten soll. Aber, wenn er meine, unter den Juden einen Geist der Finsterniß verjagt zu haben, so kommen statt seiner nur sieben schlimmere wieder nach. Sie verlassen sich nämlich auf die äußere Geburt (*μακαρία ἡ κοιλία* V. 27), die sie auch seine leibliche Mutter selig preißen läßt. Aber die Wiedergeburt aus dem Geiste bleibt ihrem Verständnisse wie ihrem Leben fremd. Sie hören Gottes Wort mit den Ohren, aber b e w a h r e n es nicht in ihrem Herzen (V. 28). Und daher geschieht es, daß dieser schlechten Menschen-Art (V. 29) der Menschensohn, wenn er mit Gotteskraft Satansgeister austreibt, doch nur ein Zeichen bleibt, wie Jonas

den Niniviten, ein Zeichen, dem sie widersprechen (II, 34. *οὗτος κεῖται — εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον*) und das ihnen, wie Jonas den Niniviten, bloß ihren baldigen Untergang und ihr Gericht weissagen soll (V. 30 ff. — Ganz anders freilich legt Matth. XII, 40 das Jonaszeichen aus.). Denn das ist das schwerste Gericht über sie, daß das Licht in die Welt gekommen ist und sie nehmen's nicht auf. Die Heiden sind viel mehr dafür empfänglich, als sie (V. 31. 32).

Wie können also die Juden — so wendet sich nun im 33. Verse die Folgerung — die Juden, als deren ächter Repräsentant immer Petrus und die Seinigen gilt, sich einbilden, das Licht der Welt, d. i. die Träger der wahren Gnosis, zu sein, wie sie sich Matth. V, 14 vom Herrn bezeichnen lassen?! — Man zündet doch nach ihren eigenen Worten ein Licht nicht an, um's dann in die Verborgenheit oder unter den Scheffel zu thun, sondern auf den Leuchter, damit es denen, die in's Haus gehen wollen, durch seinen Schein verhelfe, hinein zu kommen. Am Leibe ist ja auch das Auge die Leuchte, die für den ganzen Leib die Quelle des Lichtes ist und ihn hell oder dunkel macht, je nach seiner Beschaffenheit. Nun siehe einmal zu (V. 35. *σκόπει οὖν* Imperativ), Petrus mit deinen Juden, ob du für den Leib Christi (*ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ* 1 Cor. XII, 27) der Lichtgebende sein, ob du ihn hell machen oder nur verdunkeln, ob du namentlich den Heiden zum Eingehen in's Gottesreich (*οἱ εἰςπορευόμενοι* V. 33) vorleuchten kannst? oder ob nicht vielmehr das Licht in dir selbst Finsterniß ist (vergl. 2 Cor. III, 14. 15), daß du selbst nicht einmal den Eingang dazu findest mit deinen Juden (Röm. XI, 25. *πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ*), und daß darum die Heiden ohne euch und vor euch hineingehen. Erst dann, wenn dein Leib einmal ganz erhellt ist und kein dunkles Flecklein mehr hat, wird eine vollständige Erleuchtung bei dir vorhanden sein, so wie wenn Licht mit seinen Strahlen dich erhellte (V. 36).

Die Stelle erinnert nicht undeutlich an die in der Feldrede des Lukas VI, 39 dagewesene: *Μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν.* Und über den letzten Gedanken einer einst zu hoffenden Erleuchtung der Partei Petri und seiner Juden-Christen sind klassische Stellen 2 Cor. III, 16: *ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα* und so kann dann das Licht auf sie fallen: *εἰς τὸ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* (des Christus), *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ib. IV, 4; verglichen mit Luk. XXII, 32. *καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου.* Ganz parallel aber und selbst den Worten nach an unsere Stelle erinnernd ist der Gedanke Eph. V, 13. *Τὰ δὲ πάντα, ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον, φῶς ἐστι.*

Obgleich diese Stelle in ihrem Gedankengange weniger leicht und auf den ersten Blick durchsichtig ist — wie denn die paulinische Gedankenentwickelung als eine mehr andeutende und zuweilen in räthselhafter Tiefe sich fortwühlende bekannt ist —, so wird man doch auch in ihr die paulinische Eigenthümlichkeit nicht verkennen und gerade auch in dem Schweren, in sich verhüllender Räthselhaftigkeit Fortgehendem des Zusammenhanges etwas ächt Paulinisches anerkennen.

In der nach Matth. XXIII, 14—36 gebildeten Stelle, welche nun, V. 37—54, folgt, ist abermals im Vergleich mit Matthäus manches geändert. Und zwar trifft dies wieder die Stellen, welche entweder dem Gesetz empfehlenden Bestreben des Matthäus dienen, wie die Anweisung, Alles zu halten, was die Pharisäer vorschreiben und nur nicht nach ihren Werken zu thun (Matth. XXIII, 2. 3), oder welche überhaupt an jüdisches Wesen erinnern, wie die Worte von der jüdischen Kleidung (V. 5) und die vom Schwören beim Tempel rc. (V. 16 ff.), welche indirekt die Heiligkeit des Tempels predigt; und die Mahnung, sich nicht Rabbi, oder Kathegetes, oder auch: Vater nennen zu lassen (V. 8—10). Dies letzte Verbot übertritt Paulus geradezu in seinen Briefen z. B. 1 Cor. IV, 14. 15.

ἀλλ᾽ ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ ὑμᾶς νουθετῶ. Ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χρ. ἀλλ᾽ οὐ πολλοὺς πατέρας. vergl. Gal. IV, 19. τεκνία μου ꝛc. 2 Tim. II, 1.

Oder andere Worte ließen vielleicht eine Mißdeutung auf Paulus und sein Wirken zu, zumal da er selbst Pharisäer gewesen war (Phil. III, 5. κατὰ νόμον Φαρισαῖος) und sich noch Act. XXIII, 6 (ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίου) dafür erklärt, wie die, von dem Eifer, Proselyten unter den Heiden zu machen (Matth. l. l. V. 15); oder vom langen Beten (V. 14), was doch Paulus eben zu Anfange unsres Kapitels erst so eifrig empfohlen hatte. — Die nach diesen Beseitigungen noch übriggebliebenen Theile hat er dann noch in seiner Weise zugerichtet und namentlich wieder die Rede in zwei scharf markirte Abschnitte gebracht, deren erster (V. 39—44) an die Pharisäer, der zweite (V. 45—52) an die Gesetzesmänner (νομικούς) sich wendet.

Das Νῦν, womit nunmehr der erste Theil sich eröffnet, kann mannichfache Deutungen gestatten und auch gestatten sollen. Die einfachste ist wohl die, daß es sich auf die Geschäftigkeit im Reinigen bezieht, welche die Pharisäer entwickelten eben in dem Augenblicke, da Jesus das Wort nahm, so daß es im Gegensatze zu dem über Jesum im 38. Verse Bemerkten stünde in dem Sinne: Während ich so müßig in dieser Hinsicht dasitze, reinigt ihr jetzt, im gleichen Augenblicke ꝛc. — doch, wie man es immer ausdeuten mag, — daß Lukas gerade dieses Wort zuerst sagen läßt, hat wohl auch seine Beziehung auf spätere um die Abfassungszeit des Evangeliums unter den Jüngern vorgekommene Bestrebungen, sich in jüdisch-levitischer Weise rein zu erhalten, wie der Auftritt in Antiochien Gal. II beweist. Nicht ohne Grund wohl ist gerade diese Rüge so ausführlich gegeben. — Daß dann V. 42 statt der ohnehin bei Matthäus nicht paulinisch gedachten πίστις die ἀγάπη θεοῦ gesetzt ist, welche sie sich entgehen ließen, ist sehr begreiflich nach Stellen wie VII, 47. ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ und XV, 28—32. εὐφρανθῆναι καὶ χαρῆναι ἔδει ꝛc., wo gerade wenig Liebe Gottes und wenig

Bruderliebe den Pharisäern vorgerückt wird. — Und im **44.** Verse ist durch Verkürzung und unterlassene Auslegung des Bildes *ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα* dasselbe für vielfachere Deutungen empfänglicher gemacht.

Wer sodann unter den *νομικοῖς* (V. **45** ff.) wohl gedacht werden solle, will ich Jedem überlassen selbst zu bestimmen. Dem Wortlaute nach muß jeder Gesetzesverfechter darunter verstanden werden, er mag nun ein Jude im eigentlichen Sinne oder einer der zwölf Judenapostel sein. — Hervorzuheben ist in diesem Theile der Rede besonders die schon früher einmal erwähnte eigenthümliche Wendung im **49.** Verse: *Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν·* ꝛc. Ohne Zweifel hat in der Auslegung dieses Wortes die älteste Kirche das Rechte getroffen, wenn sie meinte, daß Christus unter der *σοφία θεοῦ* sich selbst verstehe *). — Christus citirt hier seinen eignen Ausspruch, wie er ihn im Matthäus, **XXIII, 34,** gethan hat. Wir haben also hier im Neuen Testamente selbst das erste Neutestamentliche Citat; Lukas citirt den Matthäus. Und zwar geschieht es offenbar deßhalb, daß Jesus nicht direkt spricht, sondern seine eignen Worte als Citat aus Matthäus anführt, um den Gegensatz des Sinnes anzudeuten, welcher in den gleichen Worten hier und bei Matthäus liegen soll. Dort sollen unter den Propheten und Aposteln ausschließlich die Zwölfe, hier sollen darunter die Nicht-*νομικοί* oder *ἀντι-νομικοί* unter denselben, also unstreitig Paulus sammt seinen Mitarbeitern, welche **2** Cor. **VIII, 23** (*ἀπόστολοι*

*) Wenigstens ist diese Bezeichnung Christi als die *σοφία θεοῦ* dem Paulus in den zur Erklärung des Lukas-Evangeliums so wichtigen Corintherbriefen ganz geläufig. So nennt er ihn ausdrücklich und wiederholt im ersten Briefe **I, 21:** *ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν:* „denn nachdem die Welt in der Weisheit Gottes (d. i. Christo) Gott, welcher nach **2** Cor. **V, 19.** Col. **II, 9** in ihm war und wohnte, durch die Weisheit nicht erkannt hat“ — und V. **24.** *Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν* und V. **30:** *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ* und auch **II, 7. 8.**

ἐκκλησιῶν) ebenfalls *ἀπόστολοι* genannt werden, gemeint sein. Nach Eph. IV, 11 hat ja der Herr etliche zu Aposteln, andere zu Propheten 2c. gesetzt. — Daß unter den *νομικοῖς* auch die Gesetzanhänger unter den Jüngern Jesu mit zu denken seien, wird noch näher zu verstehen gegeben durch den Ausdruck: *κλεῖδα τῆς γνώσεως* (V. 52), welchen Schlüssel die *νομικοί* weggenommen hätten, welches Wort augenscheinlich an die dem Petrus zugetheilte *κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* erinnert (Matth. XVI, 19). Auch ist das Wort: *γνῶσις*, welches bei Paulus für die Bezeichnung der christlichen Erkenntniß das eigenthümliche Wort ist, für diesen Sinn sehr bezeichnend gewählt. „Sie seien es, welche den Schlüssel zur Erkenntniß des wahren Christus, nämlich des *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, welcher durch seinen Tod den Fluch des Gesetzes von der Welt weggenommen und die beiden getrennten Theile der Menschheit, Juden und Heiden, in eine neue einige Glaubensgenossenschaft vereinigt hat, durch ihre Festhaltung des Gesetzes den Menschen wegnähmen, sie durch ihr Festhalten des trennenden und fleischlichen Gesetzes (Röm. VIII, 3. *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*) an dieser Erkenntniß hinderten;" — das wäre von Nichtaposteln nicht einmal ganz passend zu sagen, zumal da der Aorist: *ἤρατε*, *εἰςήλθατε*, *ἐκωλύσατε* die Sache als eine geschichtlich bereits konstatirte Thatsache zu erkennen giebt, was wieder im Zusammenhange mit dem Sichselbst-Citiren Christi steht. Christus spricht nämlich so, als wenn er die bis zur Abfassung des Lukas-Evangeliums über das Gesetz wie über seinen eignen Messias-Charakter unter den Aposteln ausgebrochenen Streitigkeiten miterlebt und die Erfahrung, daß Petrus und seine Mit-*νομικοί* den Schlüssel seiner wahren Erkenntniß hinweggenommen und die Heiden am freien Eingang in's Gottesreich gehindert hätten, selbst mitgemacht und diese Erfahrungen wie die im Matthäus gesprochenen eignen Worte bereits hinter sich hätte. Zu dem *ἐκωλύσατε* ist das schon öfter angeführte Wort Pauli 1 Theff. II, 16. *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν* wieder anzuführen und noch näher

hierher passend das Wort Gal. IV, 17: *ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν* ꝛc.

Dies Kapitel hatte, wie wir gesehen haben, nicht die klare und festdurchgehende Einheit eines darin durchgeführten einigen Gedankens wie die bisher entwickelten des Lukas, wie es denn auch aus drei sehr verschiedenen Kapiteln des Matthäus (VI, XII u. XXIII) zusammengestellt ist. Doch soll es ohne Zweifel das eigentliche Pharisäer-Kapitel (entsprechend dem XXIII. des Matthäus) sein, welches deren unheilbare Blindheit in der Ansicht vom Gebete (1—13), sodann vom Christus und seinem Gottesreiche (14—36), von der wahren Reinigung (37 ff.) bemerklich machen und diese Anklagen dann auf die *νομικούς* auch unter den Christen und besonders Aposteln mit ablegen soll.

---

§. 11.

Kapitel XII.

Ueberschrift: 2 Cor. X, 3—6.

Τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά, ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων ꝛc.

Wir kommen jetzt zu dem Kapitel des Lukas, welches schon durch seine Zahl, zwölf, einen bedeutsamen Klang hat, zumal da Lukas überhaupt nur zweimal zwölf Kapitel in seinem Evangelium umfaßt, und welches sich uns bald auch durch seinen Inhalt, namentlich durch äußerst wichtige Zahlangaben als das wirklich bedeutsamste für das Verständniß des Lukas und dann durch ihn der kanonischen Evangelien-Entstehung überhaupt herausstellen wird.

Wir sehen nämlich in diesem Kapitel den Heiden-Evangelisten in voller Arbeit, die *ὀχυρώματα* seiner Gegner abzutragen und die *λογισμοὺς καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρούμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ* zu untergraben. Und daß er dabei kein *ὅπλον* spare und geistreiche, scharfe Waffen gebrauche (2 Cor. X, 3—6), muß

man ihm zugestehen. Denn jedes Wort ist eine schneidende Bitterkeit, ein Pfeil, der in's Herz der Zwölfe hineintrifft. Wenn er dafür von Jakobus in seinem Briefe (I, 5. 8) ein spottender (*ὀνειδίζων*) und doppelsinniger (*δίψυχος*) Mann genannt wird, so werden wir dies leider nur zu sehr in jedem Worte bestätigt finden. Er zerstört nämlich besonders das Bollwerk, welches die zwölf Apostel bei Matthäus im zehnten Kapitel sich aufgebaut und welches sie dann in Stellen des XXIV, 42—51 und XXV, 1 ff. noch höher aufgethürmt hatten. Dazu nimmt dann Lukas oder Paulus noch ferner die Stelle Matth. VI, 19—34. Und all diesen Stoff hat er mit so meisterhafter Kunst zusammengeordnet und aneinander gestellt, daß jedes Wörtchen die möglichst scharfe und möglichst vielsinnige Beziehung auf die Zwölfe und ihr jüdisches Wesen gestattet. Man mag nun die Auslegung, die nach unserer Ansicht die vom Verfasser selbst beabsichtigte ist, ansehen wie man wolle, — das muß gewiß Jeder einräumen, daß jeder Buchstabe für die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit derselben auf's Vortheilhafteste, um nicht zu sagen auf's Sorgsamste vom Evangelisten gewählt sei.

Das Kapitel zerfällt in zwei, oder, wenn man lieber will, in drei Partieen, deren erste, von V. 1—34 einzig nur an die Juden-Apostel, vornämlich an die drei Häupter derselben gerichtet, die zweite, von V. 35—53 an alle Jünger, also auch an die Siebzig mitgeredet ist. Diese veränderte Beziehung der Rede auf alle Jünger insgesammt muß Petrus durch seine Frage (V. 41): *Κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις, ἢ καὶ πρὸς πάντας;* bemerklich machen, und zwar so bemerklich machen, daß man bestimmt weiß, gerade von der Parabel an beginne diese veränderte Beziehung. — Der an die *ὄχλους* gerichtete Schluß, welcher endlich das angesprochene Publikum in der weitesten Peripherie nimmt (V. 54—59), schließt sich in Sinn und Absicht wieder an die erste Partie an, wie denn überhaupt die stets gegenwärtigen *ὄχλοι* als Juden-Schaaren den zwölf Jüngern geistig wie leiblich verwandt sind, da ja diese geistig wie leiblich auch zur Judenschaft gehören und daher, nament-

lich in diesem Kapitel, in engster Verbindung mit den *ὄχλοις* erscheinen.

Schon der Anfang des Kapitels zeigt, daß wir Ironie, wenigstens im ersten Theile desselben, zu erwarten haben. Es fängt an mit: „*Ἐν οἷς ἐπι-συναχθεισῶν τῶν μυριάδων* ꝛc.: Unter denen (den Pharisäern XI, 53. 54), indem sich noch die Myriaden des Volkes hinzuschaarten, also daß sie einander niedertraten (*καταπατεῖν ἀλλήλους*), fing er an ꝛc." Man denke sich nun die Szene! Er sitzt im Hause des Pharisäers beim Gastmahle (XI, 37 ff.), als er die letzten Worte spricht. Unter den Gästen befindet er sich nun gegenwärtig noch: *ἐν οἷς* und das *ἐπι-* in *ἐπισυναχθεισῶν* sagt's ja sehr deutlich. So kann er also nicht weit vom Hause des Pharisäers sich entfernt haben; oder lassen wir ihn auch mit der Gesellschaft noch so weit fortgewandelt sein, — ist es wohl glaublich und von einem Manne wie Paulus anzunehmen, daß er glaublich gefunden habe, daß sich alsbald **Myriaden** Volks, also doch zum allerwenigsten 30,000, um ihn versammelt hätten? Ja, das *τῶν* bei *μυριάδων* giebt den *ὄχλος* noch als einen ganz bestimmten, wie zu seinem Gefolge stehend gehörigen an. — Ich will es nun Jedem selbst überlassen, ob er sich die Sache im Ernste gesagt denken und befriedigend entwirren kann. Denn daß der Evangelist sie nicht will über's Knie abgebrochen haben, zeigt doch wohl seine geflissentliche Wahl der Worte. Ich kann mir nur Ironie dabei denken, zumal Jesus, freilich im Hinblick auf eine nur kleine Abtheilung dieser ungemessenen Haufen, aber doch in offenbarem Gegensatze zu ihnen V. 32 die Ansprache *μικρὸν ποίμνιον*, kleines Häuflein, gebraucht. — Es will, dünkt mich, Paulus mit dieser Riesen-Angabe in den Worten nur die kleine Zahl der Juden-Christen, wie sie in der Wirklichkeit den vielen Heiden-Christen gegenüber war, verspotten, wie er mit einem gewissen triumphirenden Jubel auf dieses Zahlenverhältniß beider Christen-Parteien, z. B. auch Gal. IV, 27, hinblickt: *Εὐφράνθητι στεῖρα* (Heidenwelt) *ἡ οὐ τίκτουσα! ῥῆξον καὶ*

βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα! ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον, ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Für einen ironisch-gemeinten Sinn spricht auch der eigenthümliche Beisatz: *ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους*: „daß sie einander zu Boden traten!"

Doch sehen wir davon ab auf die Rede an die Jünger selbst, — so ist da schon äußerlich auffallend das Wort *πρῶτον* V. 1: er sagte es da: zum erstenmale; später hat er ihnen also dasselbe noch öfter gesagt. Oder will man das *πρῶτον* aufzählend und bloß für den Verlauf der hiesigen Rede giltig fassen, so muß V. 15 mit dem *εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς* der zweite Theil der Ansprache folgen. Oder endlich kann man es vielleicht mit Hinblick auf den Gebrauch des *πρῶτον* (das darum wohl auf Paulum als Verfasser weist) in der Stelle Röm. II, 9. *Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* so nehmen: er sprach zuerst an die zwölf Juden-Jünger, und dann (V. 35 ff.) an die Heiden-Jünger (*Ἕλληνες*), die Siebzig als zweiten Hörerkreis. Für diese letztere Auslegung möchte ich mich entscheiden. — Auffallend ist ferner das dreimal wiederkehrende: *λέγω δὲ ὑμῖν* V. 4. 8 und *ὑποδείξω ὑμῖν* V. 5, wie man eine solche Wiederholung des: „Ich sage euch" in einer ironischen Rede gern zu brauchen pflegt, um die sich sträubende Aufmerksamkeit des Angesprochenen bei der ihm empfindlichen Rede festzuhalten. Und auf diese Ironie deutet noch entschiedener die mit *λέγω ὑμῖν* gemachte emphatische Wiederholung des: *τοῦτον φοβήθητε* V. 5: *ναὶ, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε*: „Ja! sag' ich euch! den fürchtet!" — und die ironische Bezeichnung V. 4: *λέγω δὲ ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου.*

Am entschiedensten aber spricht dafür der gesammte Inhalt und Ton der Rede selbst: „H ü t e t e u c h f ü r e u c h s e l b s t (*ἑαυτοῖς*) v o r d e m S a u e r t e i g e d e r P h a r i s ä e r!" — Dies war bei Matthäus (XVI, 12) auf die *διδαχὴ τῶν Φαρισαίων* gedeutet, vor deren Einfluß sie sich hüten sollten. Da giebt diese Warnung einen sehr unschuldigen, für die Zwölfe nicht verletzenden Sinn. Aber Lukas will keinen solchen; er setzt darum ausdrücklich hinzu:

ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις! Also vor der Heuchelei sollen sie ihre Herzen hüten, daß sie nicht auch in dieselben hineinkommt. — „Indessen" — fährt die Rede fort. Denn statt: γὰρ, das man etwa erwartete, ist ein δὲ (οὐδὲν δὲ) gesetzt — „indessen" d. h. wenn ihr euch auch nicht hütet und sie doch in euch einschleichen lasset, — ist nichts συγκεκαλυμμένον, was nicht enthüllt werden wird." Hier ist nun das συν in συγκεκαλυμμένον der deutliche Fingerzeig, der uns den Weg nach jener Stelle weist, wo die Heuchelei des Petrus und der Seinigen enthüllt vor uns liegt. Denn Gal. II, 13 steht ausdrücklich von Petrus und seinen Genossen das Wort: συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι· ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. Da haben wir also diese gemeinsamen Heuchler mit Namen genannt, welche aber mit ihrem Zusammenhalten doch nichts erreichen. Denn vor Allen wird ihnen aufgedeckt (ib. V. 14 ἔμπροσθεν πάντων εἶπον τῷ Πέτρῳ), daß sie nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln (ib. ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου) und ihre κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης (2 Cor. IV, 2) werden bekannt gemacht. So ist also nicht gut heucheln. Denn nichts Verborgenes bleibt unentdeckt. „Vielmehr (ἀνθ' ὧν V. 3) — was ihr immer in der Dunkelheit geredet habt, wird im Lichte gehört werden." Man bemerke, wie Lukas das parallele Wort des Matthäus (X, 27) für seinen Zweck abgeändert und den Aorist εἴπατε und ἐλαλήσατε wohl nicht ohne Absicht (vergl. XI, 52. ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως ꝛc.) genommen hat, als hätten die Jünger schon solche heimliche Heucheleien und zwar öfter getrieben. Man denke nur dabei an die Beschuldigungen, daß sie das Wort Gottes hinterlistig verdrehten (2 Cor. II, 17. IV, 2). — Das sind die φίλοι Χριστοῦ V. 4! — Phil. III, 18 werden sie ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ genannt. Denn nach dem ganzen Zusammenhange jenes Kapitels können dort nur Juden-Christen und zwar Mitapostel (κακοὺς ἐργάτας ib. V. 2) gemeint sein.

Sie verleugnen aber die Wahrheit des Evangeliums — diese ächten Freunde! — und heucheln zusammen aus Furcht vor den Menschen. Dies sagt wieder Gal. II, 12 ausdrücklich: *ὅτε δὲ ἦλθόν τινες ἀπὸ Ἰακώβου, ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν Πέτρος, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτόμης*. Daher die dreimalige Wiederholung des *φοβηθῆτε* im 5. Verse, und namentlich die letzte offenbar ironische: *ναὶ, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε!* — Denn wenn schon diese *ὑποκριταί* wissen, daß man Gott mehr als Menschen fürchten und die Wahrheit Christi nicht aus Menschenfurcht verleugnen müsse (Act. V, 29), so thun sie doch nicht immer darnach.

Im sechsten Verse wird statt *τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, wie Matthäus in der Parallelstelle (X, 29) hat, bloß *τοῦ θεοῦ* gebraucht und also Gott nicht ihr Vater genannt. Daß dies bloß zufällig sei, können wir jedenfalls nicht annehmen, da dieselbe Veränderung noch einmal in unserm Kapitel, V. 24, wiederkehrt, wo ebenfalls bloß *ὁ θεὸς* statt: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* steht (Matth. VI, 26). Ueber den Grund dieser Abänderung ist schon bei Gelegenheit des Vaterunser und der Weglassung des *ἡμῶν* nach *Πάτερ* (XI, 2) gesprochen worden. Wenn dieses *πατὴρ ὑμῶν* im 30. Verse nicht bloß beibehalten, sondern das *ὑμῶν* noch emphatisch vorausgestellt ist: *ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν* 2c., „Euer Vater," als ob sie einen andern Vater als die *ἔθνη τοῦ κόσμου* hätten, — so zeigt gerade dies um so deutlicher den Grund, weßhalb Paulus diese Veränderungen gemacht hat und den ironischen Ton, in welchem er hier Jesum mit ihnen sprechen und ihre partikularistische Engherzigkeit recht eigentlich verspotten läßt *). — Wird doch V. 6 nicht einmal,

*) Wie man auch denken mag über die unleugbare Thatsache, daß Lukas-Paulus den *πατήρ* der zwölf Jünger und der Juden, welche sie repräsentiren, so von dem Vater der Heidenwelt unterscheidet, vielleicht mit Beziehung auf den *θεὸς Ἰσραήλ* Matth. XV, 31 — soviel ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Gnostiker darauf ihren Gegensatz zwischen dem wahren Gotte oder dem Welt-Vater einerseits und dem Juden-Gotte oder dem bloß partikularistischen Erdgeiste andererseits gründeten und daß sie unleugbar einen Anhalt für diese

wie bei Matthäus (X, 29) gesagt, daß Gott der beispielsweise angeführten fünf Spatzen sich schützend annehme, sondern nur, daß sie nicht von ihm vergessen seien, was man in gutem, wie in schlimmem Sinne deuten könnte. Denn ihre Verleugnung Christi aus Menschenfurcht ist ja entschieden und darum kann V. 8 und 9 im Grunde nur eine Ankündigung einstiger Verwerfung von Seiten Christi für sie enthalten (vergl. 2 Cor. XI, 15. *ὧν* d. i. der heuchlerischen *διακόνων τῆς δικαιοσύνης, τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*). Denn was sie reden, in Verfälschung des ächten Evangeliums, ist ja nicht einmal bloß gegen den Menschen Jesus, sondern gegen den Geist der Wahrheit geredet, eine Sünde, die nach V. 10 gar nie vergeben wird. — Wenn nun im V. 11. 12 solchen Aposteln dennoch der Beistand des heiligen Geistes vor Synagogen und obrigkeitlichen Gewalten verheißen wird, so kann das wohl auch kaum anders als ironisch gemeint sein.

Wichtig ist dieser 11. Vers für das Verständniß der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, welche in den paulinischen Briefen (z. B. Eph., Col. rc.) so wiederholt vorkommen. Es sind nämlich die *ἄρχοντες* des jüdischen Volkes und jüdischen Wesens, zu welchen dann vielfach auch Petrus und die Seinigen als Hauptverfechter dieses äußern und selbstsüchtigen Judenthums (1 Cor. II, 8. *ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων*) mitgehören. — Ueber die *πέντε*

Unterscheidung in unserm Evangelio hatten. Daher, wie aus der leidenschaftlich bittern Bekämpfung und Mißhandlung des Judenthums überhaupt, wie sie in unserm Evangelio erscheint, wird man begreifen, warum die judenfeindlichen Gnostiker mit weniger Veränderung unser Evangelium als das ihrige anerkannten, namentlich Marcion es völlig für das seinige erklärt. In keinem fanden sie mehr Stoff und Anhalt für ihren dualistischen Judenhaß, ihren Antinomismus und ihre Emanations-Theorie. Hätte die Kirche nicht so eifrig die Schriften dieser Ketzer vertilgt, wir hätten längst in unserer Schrifterklärung weiter und tiefer gesehen. — — Nur scheinbar gegen diese Entgegensetzung des *πατὴρ ὑμῶν* und *θεὸς τοῦ κόσμου* ist VI, 36, weil dort nicht die Zwölfe oder Juden allein, sondern aus Juden und Heiden gemischte Zuhörer angeredet werden. Daher mit *ὁ πατὴρ ὑμῶν* passend Gott als Vater der Juden wie der Heiden benannt wird.

στρουθία für zwei Assaria statt der matthäanischen *δύο στρουθία* für Ein Assarion werden wir beim 52. Verse sprechen, wo sich dann überhaupt diese Zahlen-Räthsel vollständiger werden lösen müssen.

Auf diese ersten Beschuldigungen: „der Heuchelei" folgt nun vom 13. Verse weg die zweite: der *πλεονεξία*, welche Paulus in den Corintherbriefen seinen Gegnern wiederholt Schuld giebt, z. B. besonders 2 Cor. XII, 13—18, welche Stelle der unsrigen hier sinnverwandt ist. Man nehme nur V. 14: *οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλ' ὑμᾶς. Οὐ γὰρ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι θησαυρίζειν, ἀλλ' οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις* und V. 16. *ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς, ἀλλ' ὑπάρχων πανοῦργος* „sondern der herrschsüchtige Schlaukopf *)." — Dies, nämlich daß Petrus und sein Anhang sich in den paulinischen Gemeinden festzusetzen und die Früchte der Arbeit Pauli für sich wegzunehmen oder doch mit ihm zu theilen suchte, wurmt Paulum in tiefster Seele und er läßt sich manchmal klagend darüber hören, vergl. 1 Cor. III, 10. *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα· ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ.* 2 Cor. X, 14. 15. *καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις* und XII, 16. *δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον* (vergl. Gal. I, 6. 7. Röm. XV, 20). Und dies ist eben auch das Thema unseres Kapitels vom 13. Verse an. Denn der Mann *ἐκ τοῦ ὄχλου*, welcher den Herrn bittet, daß er seinem Bruder sage, mit ihm zu theilen, ist Petrus, welcher begehrt, daß der Bruder Paulus angehalten werde, seine mühsam gewonnenen

---

*) Dazu vergleiche man noch 1 Cor. IX, 5. 12. *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν — ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; — Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς* — und besonders 1 Theſſ. II, 5. 6. *οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν — οὐδὲ ἐν προφάσει πλεονεξίας — δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι.* Diese Thessalonicherstelle stellt ganz dieselben Gedanken von Heuchelei (*λόγῳ κολακείας*), Menschengefälligkeit (*ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν*) und Habsucht (*πλεονεξία*) zusammen und giebt sie den Aposteln Christi Schuld, wie unser Kapitel hier.

Erwerbungen mit ihm zu theilen. Der Herr aber weist die Entscheidung dieses Handels sehr kategorisch von sich ab (V. 14): *ἄνθρωπε, τίς με κατέστησε δικαστὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς;* *) man solle ihn nicht in diesen Handel mengen, wie Petrus mit den Seinigen that. Und zugleich giebt er diesen letzteren eine ausführliche Ermahnung, sich vor der *πλεονεξία* zu hüten. Sie sollten nicht darum viel Anhänger suchen, um dann desto gemächlicher aus den Gütern derselben leben (*ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν* 1 Cor. IX, 14. 5. 12 und die oben zitirten Stellen nebst 2 Cor. XI, 5. 7—13) und sagen zu können: „nun, liebe Seele, hast du viel Güter liegen auf viele Jahre, ruh' aus, iß, trink, sei fröhlich!" Denn sein Herr könnte, wenn er's am mindesten denkt, kommen und seine Seele von ihm fordern. Wem wird dann das Erworbene sein **)?

In dem Zuge der ironischen Entwickelung, die aus dieser Sorglichkeit Petri und der Seinigen für ihren leiblichen Unterhalt sich hervorspinnen läßt, geht nun der Abschnitt vom 22—34. Verse unermüdlich fort. Jedes Wort darin ist wieder bittere Ironie ***).

---

*) „Denn was sagt die Schrift? *ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας. Ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν.* Gal. IV, 28—30.

**) Bei dem Worte *γενήματά μου* V. 18 denkt man unwillkürlich an die *γενήματα ἐχιδνῶν* III, 7 und die Pharisäerwerke Matth. XXIII, 15, die Lukas vielleicht hier, in seiner Weise, nachbringen will. Denn das absichtlich Zweideutige im Worte *γενήματα* liegt auf der Hand. Es können nach 1 Cor. IV, 15 recht füglich die verstanden werden, welche sich der *πλούσιός τις διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἑαυτῷ ἐγέννησεν.* — Ueberhaupt ist jeder Zug in diesem Gleichnisse voll der reichsten, sinnvollsten Deutungen, die uns nur zu weit führen würden, wenn wir sie anführen wollten. Wie vielsinnig sind nicht die *καρποὶ* (V. 17), die *ἀποθῆκαι* (V. 18), die abgebrochen und neu aufgebaut werden, die *ζωή* (V. 15) ꝛc.! Auf den Geist- und Amts-Nachfolger Petri hat sich auch die dreifache *πλεονεξία*, entsprechend der dreifachen Krone, fortgeerbt, nämlich: die Proselytenmachersucht, die Geldmachersucht, die Gute-Werkmachersucht; und die große *ἀποθήκη* oder der große thesaurus bonorum operum, der auf viele Jahre Vorrath enthält, steht ja noch wohlbehalten in den *ταμείοις* Petri zu Rom.

***) Ich erlaube mir nur zu bemerken, wie dieses XII. Kapitel des Lukas in Anordnung und Gedankenfolge ganz das sechste des Matthäus kopirt. Es

Schon V. 22 läßt eine Beziehung auf ihre Speisewählerei zu: „Sorget nicht eurer Seele wegen, was (für Speisen) ihr essen wollet! Denn die Seele ist mehr als die Speise ꝛc." — Im 24. Verse wählt er dann statt der allgemeinen Benennung *πετεινά* (Matth. VI, 26) die besondere Gattung: *κόρακες*: diese schwarzen räuberischen Unglücksvögel! läßt sodann im 26. Verse ihnen ausdrücklich bemerken, daß sie für sich selbst nicht das Mindeste vermöchten, warum sie also um andere (*περὶ τῶν λοιπῶν*) und ihre Werke sich bekümmerten? — giebt dann im 29. Verse dem Gedanken wie geflissentlich solch einen Ausdruck, daß er den Nebensinn zuläßt: „macht nicht Essen und Trinken zu eurer Hauptsorge;" — denn, um mit Paulus weiter zu reden: das Reich Gottes und seine *δικαιοσύνη* ist nicht: Essen und Trinken und reine oder unreine Speise! — und fügt das vieldeutige: *μὴ μετεωρίζεσθε* hinzu, welches ihr wetterwendisches Wesen und Umherziehen in fremden Arbeitsfeldern und die Sorglichkeit um's Gedeihen der äußern Nahrung zugleich bezeichnen soll und auf die Rede im 54 f. Verse vor-

---

fängt V. 1 die Rede mit *προσέχετε* an, wie jenes, und warnt vor der Heuchelei und Menschengefallsucht, dieser *ζύμη*, die sich in alle *δικαιοσύνη* der Pharisäer und pharisäisch Gesinnten als treibendes Element mische (V. 1—12) und Gott und Jesum darüber verleugne. Der eigentliche tiefere Grund davon ist aber die *πλεονεξία* (V. 13—21). Und diese hat zuletzt ihren Quell und Ursprung in der Sorglichkeit um das Bestehen des leiblichen Lebens, um Nahrung und Kleidung, Dinge, welche nur dem weltlich oder fleischlich gesinnten Menschen als so wichtig am Herzen liegen können, daß er sich darüber Kummer macht und das Streben nach den himmlischen Schätzen und der *δικαιοσύνη* des Gottesreichs darüber vergißt. — Das Gleichniß vom *πλούσιός τις* (V. 16—21), der sich Schätze, welche Motten und Rost fressen und von Dieben gestohlen werden können, in seine Scheuern sammelt und dann erfahren muß, daß er damit schlecht für seine Seele gesorgt hat, schlechter, als wenn er Schätze im Himmel statt ihrer gesammelt hätte, ist offenbar eine parabolische Umschreibung des Ausspruches Matth. VI, 19, welcher auch durch das Wort *θησαυρίζειν* an die Sentenz unseres 21. Verses erinnert und welcher dort den Uebergang von der Rede über die Heuchelei zur Warnung vor der Sorge um's Weltliche bildet, wie es hier das Gleichniß und die Sentenz V. 21 thut. Dem Lukas ist nur die Hinwendung der Pharisäer-Gesinnung auf die Jünger eigen. Sonst ist Alles aus Matth. VI. — Aehnliche Parabolisirungen von matthäanischen Sentenzen Jesu, wie hier, sind bei Lukas nicht ungewöhnlich, vergl. XIII, 6. 7.

läufig hinweist. — Das ὑμῶν δὲ ὁ πατήρ (V. 30), als hätten sie einen besondern Vater für sich und zwar einen andern als die Heiden der übrigen Welt (Röm. III, 29. Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν;) ist schon besprochen worden. Und daß der Gedanke des 32. Verses: „Gott wolle ihnen nach seiner εὐδοκία das Reich Gottes mit Ausschluß der Heiden allein geben" ironisch zu fassen, der 33. Vers aber als eine Anspielung und zwar satyrischbeißende Anspielung auf die durch solche jüdische Messias-erwartungen veranlaßte Gütergemeinschaft der Juden-Christen zu Jerusalem hauptsächlich durch Betrieb Petri (vergl. Act. V, 3 ff.) anzusehen sei, wird wohl Niemand in Frage ziehen. „Verkaufet was ihr habt und gebet Almosen!" — Aber eben durch das Verkaufen dessen, was sie hatten, waren sie dahin gekommen, daß sie selbst Almosen annehmen mußten statt welches geben zu können. Mußte ja Paulus selbst in allen Gemeinden Asiens und Europa's Almosen für sie sammeln (1 Cor. XVI, 1 ff. 2 Cor. VIII). Und so wird hier der Rath des Herrn: Alles zu verkaufen und Almosen zu geben schwerlich als ein ernstlicher gemeint sein, da sich zur Zeit als Paulus ihn geben ließ, schon die Uebelstände dieses Verfahrens herausgestellt hatten und seine ganze Grundlage eine engherzige jüdisch-messianische, mit jenem Reiche Gottes, das in Essen und Trinken bestehen sollte (vergl. Matth. VIII, 11. ἀνακλιθήσονται) zusammenhängende war. — Ob die etwas seltsam gewählten Bezeichnungen: „βαλάντια μὴ παλαιούμενα, Brodsäcke, die nicht altern" rc. auch einen ironischen Bezug haben oder bloß paulinische Kraftausdrücke seien, wage ich nicht zu entscheiden. — Aus den Versen bis zum 33. kann ich mir wenigstens die ironische Absicht nicht genügend entfernen, wenn Zusammenhang und ungekünstelter Sinn in der Stelle bleiben soll.

Und wenn ich es da noch könnte, so treten doch im zweiten Abschnitte, der an die gesammte Jüngerschaft, Juden- wie Heiden-Apostel (πρὸς πάντας V. 41) sich wendet (35 ff.), noch entscheidendere und für mich völlig unüberwindliche Instanzen für die

gegenseitige Polemik des Lukas- und des Matthäus-Evangeliums auf. —

Schon die Worte *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* V. 33 klingen an Eph. VI, 12 *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* an. Augenscheinlich aber an Eph. VI, 14 (*στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ*) mahnt der 35. Vers, welcher ganz mit den gleichen Worten beginnt. Die brennenden Leuchten aber (*οἱ λύχνοι καιόμενοι*) und die darauf folgende Rede V. 36 ff. von Menschen, die ihren Herrn erwarten, wenn er vom Hochzeitmahle aufbrechen wird, um ihm dann, wenn er kommt und anklopft, alsbald zu öffnen, — bezieht sich deutlich auf das Gleichniß von den fünf thörichten und fünf klugen Jungfrauen, welche den Bräutigam erwarten (Matth. XXV, 1 ff.). Glücklich die Knechte, welche der Herr dann wachend bei brennenden Lichtern findet. Er wird sie an seinem königlichen Hochzeitmahle liegen lassen und selbst bedienen. „Wer ist aber nun der treue und verständige Haushalter (V. 42), welchen der Herr über seine Dienerschaft setzen wird, um ihnen zu jeder Zeit das entsprechende Speisemaas zu geben?" Mit dieser Frage beginnt die Parallele zu Matth. XXIV, 45—51, jedoch beginnt sie schon in diesem Verse so, daß man genöthigt wird, unter den beiden Haushaltern oder Knechten ganz entgegengesetzte Personen bei Lukas als bei Matthäus zu verstehen. Bei Matthäus soll nämlich unter dem *πιστὸς* und *φρόνιμος δοῦλος* der Apostel: Petrus verstanden werden. Deßhalb heißt es dort V. 45 *κατέστησεν*: „er hat ihn bereits bestellt." Denn Matth. XVI, 18 ff. war die förmliche Bestallung des Petrus zum *οἰκονόμος* des Himmelreichs während der Abwesenheit, d. h. vom Tode Christi bis zu seiner demnächst zu erwartenden Wiederkunft (Matth. XVI, 28) bereits erfolgt. Der *πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος* war also schon da, der Herr hatte ihn bestellt (*κατέστησεν*). — Dagegen heißt es bei Lukas V. 42 *καταστήσει*: „er wird ihn erst noch bestellen." Denn Paulus, welcher bei Lukas statt Petri unter dem treuen und verständigen *οἰκονόμος* gedacht werden soll, trat erst nach dem Tode des Herrn als eine Nachgeburt

(ἔκτρωμα 1 Cor. XV, 8) in seine apostolische Bestallung ein, wurde also damals, als der Herr dies Wort sprach und zwar, nach der für diesen Zweck eingeschobenen Frage Petri, nicht bloß für die Zwölfe, sondern mit Hinblick auf alle auch die später berufenen apostolischen Männer sprach (πρὸς ἡμᾶς — ἢ καὶ πρὸς πάντας V. 41) als zu Bestellender noch erwartet. Darum das Futurum καταστήσει bei Lukas und das Präteritum κατέστησεν bei Matthäus.

Ferner ist bei Lukas statt δοῦλος (Matth. XXIV, 45) das Wort οἰκονόμος gewählt, weil Paulus, der unter diesem οἰκονόμος sich selbst gedacht haben will, sich nicht in jenes knechtische Verhältniß zum Heilande stellt, in welchem er die Zwölfe mit ihrer Furcht (Luk. VIII, 24. 25) durchgängig zu ihm stehen läßt; sondern er steht ihm als dem Erstgebornen unter vielen Brüdern (Röm. VIII, 29) im Geiste der gleichen Kindschaft Gottes, nur wie der ἀρχή, dem Anfange und Haupte (Col. I, 18), wie ein jüngerer Bruder dem älteren wie ein freier οἰκονόμος als untergeordneter Mitlenker des gemeinsamen Hauses zur Seite: er ist mit Einem Worte nicht δοῦλος, sondern οἰκονόμος, wie er sich auch selbst in einer sehr an die unsrige erinnernden Stelle 1 Cor. IV, 1 ff. nennt: Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ· ὃ δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ. — Und daß sodann statt τροφή (Matth. l. l.) bei Lukas der Ausdruck σιτομέτριον gewählt ist, ist sicherlich mit Hindeutung auf die Weisheit (die φρόνησις des φρόνιμος V. 42) in der Vertheilung der geistigen Nahrung an seine Mitchristen geschehen, welche gerade Paulus — freilich nach seiner eignen Versicherung — in so hohem Maaße bewies, indem er ihnen je nach ihrem Alter in Christo Milch oder Wein, feste oder kindliche Nahrung verlieh, vergl. 1 Cor. III, 1. 2 (Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα — ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ), jedem also seinen σῖτος nach dem μέτρον seines Alters in Christo (Eph. IV, 12. 13. ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους — πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων — εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες — *εἰς μέτρον ἡλικίας* — *ἐν Χριστῷ, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι* &c. *).

Bei Matthäus ist V. 48 der *κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος*: **jener** allbekannte schlechte Knecht ohne Zweifel Paulus. Denn er hat allerdings seine Mitknechte nicht eben glimpflich, sondern wie er den Corinthern droht (1 Cor. IV, 21. *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς*), manchmal im Eifer wie mit dem Stocke behandelt (*ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους* Matth. l. l.); und „daß er mit den Trunkenen esse und trinke (Matth. V. 49)" ist ein Vorwurf, der ihm von den Judenchristen aus Stellen wie 1 Cor. XI, 21 (*ὃς δὲ μεθύει*), Col. II, 16 (*Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει* &c.) begreiflicherweise gemacht werden mochte. Das *διχοτομήσει* (V. 51), womit ihm dann im Matthäus gedroht wird, ist zwar buchstäblich an ihm erfüllt worden, indem er durch's Schwert später wirklich (wenn die Sage wahr und nicht aus dieser Stelle geholt ist) in zwei Theile getrennt wurde; doch ist das Wort deßhalb nicht buchstäblich zu fassen, da es Lukas (V. 46) ebenfalls, und ohne Zweifel uneigentlich, in seine Parallelstelle aufgenommen hat. Denn bei ihm ist der *κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος* (45 ff.) offenbar der Apostel Petrus. Die Zeichen, woran man ihn erkennen soll: das *τύπτειν* der *παῖδες* und *παιδίσκαι* und das *ἐσθίειν* und *πίνειν* und *μεθύσκεσθαι* sind wenigstens leicht in den Briefen Pauli nachzuweisen. So wird 2 Cor. XI, 20 mit Beziehung auf die Corinthischen Gegner Pauli, die *ὑπερλίαν ἀποστόλους*, den Corinthern vorgeworfen, daß sie sich Alles von ihnen gefallen ließen: *ἀνέχεσθε γάρ, εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις ὑμᾶς εἰς πρόσωπον δέρει.* Und außer den schon angeführten Stellen von dem Gebrauche, den Petrus sammt den

*) Dazu ist unter andern auch besonders noch die Stelle 1 Theſſ. II, 7 f. zu vergleichen: *ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν. ὡς ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα, οὕτως, ὁμειρόμενοι ὑμῶν, εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* &c. — Jedenfalls stammt das *σιτομέτριον* von Niemanden, als Paulo.

Seinigen vom Vermögen ihrer Angehörigen mache, wird diesen *κακοῖς ἐργάταις*, und *ἐχθροῖς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* im Briefe an die Philipper (III, 2. 18. 19) ausdrücklich vorgeworfen: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.* — Und wenn V. 46 gesagt ist: der Herr werde diesem *δοῦλος κακός* (vergl. *κακὸς ἐργάτης* Phil. l. l.) sein Theil *μετὰ τῶν ἀπίστων* *) geben, so wird dadurch nur so viel wahrscheinlicher, daß Petrus gemeint sei, da er als Gegner der *πίστις* in den Corintherbriefen etliche Male *ἄπιστος* genannt wird. Er ist aber um so größerer Strafe würdig, als er den Willen seines Herrn genauer als andere hat können kennen lernen. Wem diese Gelegenheit mangelte, der ist, wenn er Strafwürdiges gethan hat, wenigstens in niederm Grade strafwürdig. Diese Wendung (V. 47. 48), welche dem Lukas eigenthümlich ist, hat ihre klare Beziehung.

Der Gedanke von den beiden in so bitterem Gegensatz und Widerstreit begriffenen *οἰκονόμοις* mit ihren *συνεργοῖς* und *συστρατιώταις*, der Gedanke an den glühendheißen Kampf, welcher durch sie auf Erden entzündet werden wird (*πῦρ ἦλθον βαλεῖν* ꝛc.), preßt dann (V. 49 ff.) dem Herrn ein Wort der Beklemmung aus. Sein Tod wird die Loosung zu diesem Kampfe geben; diese Todestaufe (*βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι* ꝛc. V. 50) muß er erst noch durchmachen. Dann wird der große *διαμερισμός* (V. 51), das verzehrende Zwietrachtsfeuer entbrennen. Und zwar werden nach V. 52 (*ἔσονται — πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶ, καὶ δύο ἐπὶ τρισί*) **ihrer Fünfe** sein, welche in diesem Kampfe sich gegenüberstehen und in dem Einen Hause des Herrn sich bis auf's Blut bekämpfen.

---

*) Matthäus (XXIV, 51) hat dafür *μετὰ τῶν ὑποκριτῶν* — was jedenfalls minder paulinisch ist, als *μετὰ τῶν ἀπιστῶν*, wodurch die Glaubenslosen und Glaubensgegner als die hauptsächlich Verwerflichen und Verworfenen bezeichnet sind.

Diese Zahlangabe ist so entscheidend wichtig für die Richtigkeit unserer Entwickelungen über den polemischen Charakter des Lukas und Matthäus und der unberechenbaren Folgerungen, welche für die Authentie und Abfassungszeit der kanonischen Evangelien daraus hervorgehen, daß wir ihr wohl einen eignen Paragraphen zu ihrer Erörterung widmen dürfen.

---

§. 12.

Die im Lukas- und Matthäus-Evangelium vorkommenden eigenthümlichen Zahlangaben, welche für die Enthüllung ihres durchgehends polemischen Verhältnisses von Wichtigkeit sind.

Es werden von den fünf Kämpfern, die sich nach V. 52 in dem Hause der christlichen Kirche bestreiten, ausdrücklich auf die eine Seite drei, auf die entgegengesetzte zwei Kämpfer gestellt (*τρεῖς ἐπὶ δυσὶ, καὶ δύο ἐπὶ τρισί*), und wir brauchen uns eben nicht lange umzusehen nach der Entzifferung ihrer Namen. Die drei Männer der einen Partei stehen ja groß und deutlich genug ausgeschrieben im Galaterbriefe II, 9, wo gesagt ist: *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.*

Die drei *στύλοι τῆς περιτομῆς* sind also zu der Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde: Jakobus, Petrus und Johannes. Dabei darf freilich kaum erinnert werden, daß Jakobus nicht der ist, welcher neben Petrus und Johannes in den drei ersten Evangelien erscheint. Denn dies war der Bruder des Johannes, den Herodes nach Act. XII, 2 hatte hinrichten lassen. An seine Stelle war dann Jakobus, der Bruder des Herrn (Gal. I, 19. *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*)

getreten *). Denn nach den angeführten Worten des Galaterbriefs war dieser in die Zahl der Apostel eingetreten. Und zwar war er (schon als Bruder des Herrn?) unter allen Aposteln in Jerusalem bald der angesehenste und einflußreichste geworden. Er führte, nach Act. XV, 13 zu schließen, das Wort und galt als Haupt der dortigen Gemeinde, dem sich daher auch Paulus (vergl. Act. XXI, 18), als er nach Jerusalem kam, zuerst vorstellen mußte. Mußte sich doch selbst Petrus, der Fels, auf dem sonst alles Jüdisch-christliche ruhte, vor ihm scheuen (vergl. Gal. II, 12). Und nach der angeführten Stelle des Galaterbriefes wie nach dem Briefe, den wir von seiner eignen Hand noch besitzen, war er namentlich der festeste und ernsteste Vorkämpfer des mosaischen Gesetzes und der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* entgegen der paulinischen *πίστις* und *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου.* Ihm begegnen wir daher auch am vielfachsten in der spätern Apostelgeschichte und bei der Aufzählung der *στύλοι τῆς περιτομῆς* steht sein Name als erster voran, wenn schon Petrus als ursprünglicher und ältester Stimmführer der drei Apostel-Patriarchen, wo es den berühmtesten und ursprünglich beglaubigten Namen gilt, als Träger des jüdischen Gebäudes vorgeschoben und bekämpft wird.

Ueber die *τρεῖς* der einen Seite wird also schwerlich bei irgend wem Zweifel sein. Eben so wenig würde dies der Fall sein über die *δύο* der andern Seite, wenn man auf die schon manchmal erwähnte Stelle des Galaterbriefes sieht. Denn da stehen ja neben diesen drei Säulen der Beschneidung deutlich genug als Namen der Heidenapostel, die beiden: *ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ.* Und wirklich erscheinen Paulus und Barnabas in den Apostelgeschichten lange Zeit als die unzertrennlichen Zwei, welche sich der Ausbreitung des Evangeliums außerhalb der Grenzen Palästina's mit gemeinsamer Hingebung widmen

*) Es ist bei dieser Gelegenheit anzumerken, daß die Apostel, wie sie für sich selbst die Zwölfzahl vollständig hielten der zwölf Stämme Israels wegen, eben so die Dreizahl ihrer Häupter standhaft bewahrten um der heiligen drei Patriarchen, Abraham, Isak und Jakob willen, denen diese entsprechen mußten.

(vergl. Act. IX, 26 f. XI, 30. XII, 25. XIII, 50. XIV, 14. XV, 2—36). Aber im fünfzehnten Kapitel entsteht zwischen diesen beiden unzertrennlichen Genossen ein Zwiespalt (V. 39 ff.), in Folge dessen sie sich trennen für immer. Und diese Trennung war zu der Zeit, da unser Evangelium abgefaßt wurde, bereits erfolgt. Wenn wir also in einer früheren Zeit die fünf Männer unbedingt aus Gal. II, 9 hätten nehmen können, so müssen wir uns doch jetzt um einen Stellvertreter des Barnabas auf Seiten des großen Heidenapostels oder nach jenem *σύζυγος γνήσιος* umsehen, von welchem derselbe selbst Phil. IV, 3 Erwähnung gethan hat.

Denn einen *σύζυγος* hatte Paulus beständig; die Zweizahl der Heidenapostelschaft blieb unverändert. Wenn man nun jeden von uns unbefangen fragen würde, auf wen er wohl als auf den eifrigsten Mitkämpfer Pauli zur Zeit der Abfassung des dritten Evangeliums zunächst rathen würde, — so glaube ich, es würden fast Alle zunächst auf: Lukas verfallen. Und wir werden später, bei der Untersuchung über Zeit und Ort der Abfassung des Evangeliums diese Muthmaßung auf's Unzweideutigste bestätigt finden. — Lukas war nach 2 Cor. VIII, 19 von den paulinischen Gemeinden förmlich und feierlich zum Amtsgenossen Pauli durch Handmehr erwählt (*οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν*). Denn daß dort Lukas und kein Andrer gemeint sei, geht aus V. 18 deutlich hervor, wo es heißt, daß er als Verfasser eines Evangeliums in allen Gemeinden berühmt geworden sei (*οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*), und die älteste Kirche hat diese Stelle, unstreitig nach einer richtigen Tradition oder doch mit einem vollkommen richtigem Bewußtsein ausdrücklich auf unser Lukas-Evangelium und den Mann, von dem es seinen Namen trägt, bezogen. — So haben wir also in Lukas und Paulus die *δύο* gefunden, welche *ἐν ἑνὶ οἴκῳ ἐπὶ τοῖς τρισὶ διαμεμερισμένοι εἰσίν* (V. 52).

Wenn das gleiche der 53. Vers, nur in bildlichen Worten, wiederholt, — so werden wir in der Deutung dieses Verses und

seiner Bilder nur um so weniger Schwierigkeit finden. Jedem wird von selbst einleuchtend sein, daß unter dem Vater (*διαμερισθήσεται πατὴρ ἐφ' υἱῷ, καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί*): „Petrus oder Jakobus," unter dem Sohne: „Paulus" gemeint sei. Bei der Namenspielerei und -Deuterei der Morgenländer konnte selbst der Name: „Jakob" geradezu mit: *πατήρ* übersetzt werden. Das Wort: „Jakobus" in der galiläischen Aussprache entsprach dem: „Agabus" (Act. XI, 28 und XXI, 10 *Ἄγαβος*) der jüdischen. „Agab" aber ist das arabisch gesprochene: הָאָב = *ὁ πατήρ*, wie Gal. IV, 25 *Ἄγαρ* von Paulus ebenfalls erklärt wird als *τὸ ὄρος*, als hieße es הָהָר. Die Gutturalen wurden ja bekanntlich in den semitischen Dialekten von den einen weicher, von andern härter ausgesprochen. — Indessen ist diese Namendeutung nicht einmal nöthig. Die Sache ist ohne sie klar. — Unter der *μήτηρ* und *θυγάτηρ* (*μήτηρ ἐπὶ θυγατρὶ, καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητρί*) ist das alte und das neue Jerusalem, d. h. das Judenthum und Heiden-Christenthum gemeint. In demselben Kapitel des Galaterbriefes in dem schon angeführten und dem 26. Verse wird ein *ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ* und ein *ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ* unterschieden und das eine geradezu *ἡ μήτηρ πάντων ἡμῶν* genannt.

Und endlich die *νύμφη* (*πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς, καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς*) ist, wie der Name sagt, die unbefleckte Braut des Herrn, welche ihm nach 2 Cor. XI, 2 Paulus in seinen Heiden-Christen dargestellt hat (*ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι, τῷ Χριστῷ*). Christus aber ist der Sohn der Verheißung, der *κατὰ σάρκα* aus Israel abstammt (Röm. IX, 5. *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*).. Demnach ist Israel oder das Judenthum folgerichtig die *πενθερὰ* dieser *νύμφη* oder Sohnsfrau, nämlich des Heiden-Christenthums.

Nachdem wir so in dieser wichtigen Stelle die Personen wie die Parteien festgestellt haben, wird es sich uns von selbst erklären, wie Matthäus, der im Dienste der Dreie stehende Gegner der Zweie so manchmal zwei Blinde (IX, 27. XX, 30) oder im Lande der

Gerasener zwei Dämonische (VIII, 28 ff.) aufgeführt hat, deren Sehnsucht es ist, in die Schweine (Heiden-Thiere) zu gehen, um sie dann zur ἀπώλεια zu bringen, — oder warum er Doppelheilungen bringt (XII, 22. τυφλὸς καὶ κωφός). Ja selbst die Zweizahl der falschen Zeugen Matth. XXVI, 60, welche behaupten, daß Christus vom Abbrechen des jüdischen Tempels gesprochen habe, ist wenigstens dem Matthäus wieder ausschließlich eigen (Markus XIV, 57 hat unbestimmt: τινες). Und was sie bezeugen ist in der That sehr antijüdisch-paulinisch. — Paulus oder Lukas haben in all' diesen Stellen nur einen einzigen oder nur einen einfach Kranken, die falschen Zeugen gar nicht. Beim Blinden zu Jericho werden wir davon zu sprechen weitern Anlaß finden. So viel wird indessen schon jetzt mehr als wahrscheinlich sein, daß eine Beziehung auf Lukas und Paulus in der Zweizahl versteckt liegen solle, zumal wenn wir an den: ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος: Matth. XXIV, 48 und an den τις im dreizehnten Verse unseres Kapitels denken.

Wir haben noch eine andere Zahlveränderung in unserem Kapitel bisher unangeführt gelassen, holen sie aber jetzt, da es uns am passendsten dünkt, nach. Im sechsten Verse hat nämlich Lukas: fünf Sperlinge, welche man um zwei Assaria kaufe, während Matthäus (X, 29): zwei Spatzen um Ein Assarion verkauft werden läßt. Daß dies unabsichtlich geschehen oder daß der Marktpreis zur Zeit, als Lukas schrieb, etwas ~~theurer~~* für den fraglichen Kauf-Artikel geworden sei, ist wenigstens nicht erwiesen, so wenig als das, daß sich die κόρακες statt der πετεινά (Matth. VI, 26) in den 24. Vers des Lukas von selbst oder durch einen Schreibfehler eingeschlichen hätten. Sollen vielleicht die fünf στρουθία im Lukas die fünf thörichten Jungfrauen mit den blinden Lampen als die eine judenchristliche Hälfte der Gesammtapostelschaft bezeichnen, welche für die zwei Heidenapostel feil seien; Matthäus dagegen werthet diese beiden um einen Pfennig? — Dieselbe Beziehung haben mit minderer Zweifelhaftigkeit die fünf Brüder des reichen Mannes (XVI, 28), welche als τέκνα Ἀβραάμ ausdrücklich (ib.

*wohlfeiler

und V. 27) bezeichnet sind und sicherlich die judenchristlichen Apostel, die fünf Jungfrauen mit verloschenem Lichte, welche ebenso fühllos gegen das Elend der Heidenwelt, als der Reiche gegen Lazarus, sich zeigen, andeuten sollen. — Wie steht's ferner mit den fünf Männern der samaritanischen Frau (Joh. IV, 18)?

Endlich weisen wir, der Vollständigkeit wegen, bei diesem Anlasse noch hin auf die zehn Aussätzigen des Lukas (XVII, 12), welche unmittelbar nach der Rede von den unnützen Knechten auftreten und auf die zehn Knechte, welche Lukas im Gleichnisse von den Talenten (XIX, 13) statt der unbestimmten Zahl des Matthäus (XXV, 14. *τοὺς ἰδίους δούλους*) aufführt und von denen nur zwei tüchtig sich bewähren. Da ist es ohne Zweifel die aus dem Gleichnisse von den zehn Jungfrauen (Matth. XXV) von Lukas aufgenommene Zahl zur Bezeichnung der Gesammtjüngerschaft, während die Hälfte davon, fünf, entweder nur den jüdischen Theil derselben, oder, wie im 52. Verse unseres Kapitels die fünf Haupt- und Vorkämpfer im großen Streite bezeichnet. — Matthäus in seinem Gleichnisse von den Jungfrauen hatte wohl die Zehnzahl ohne besondere Beziehung gewählt.

---

§. 13.

Kapitel XIII.

Röm. XI, 11.

Τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς.

Das Restchen des zwölften Kapitels (V. 54—59), welches einerseits an das *μετεωρίζεσθαι* des 29. Verses, andererseits an die Reibungen Pauli und seiner Gegner, welche im 52. 53. Verse so deutlich angedeutet werden, erinnert, wird sich nach den gegebe-

nen Andeutungen Jeder leicht selbst verständlich machen *). Wir gehen deßhalb zum XIII. Kapitel mit unseren Erklärungen fort.

In diesem wird der paulinische Gedanke Röm. XI, 11 von der Verstockung und Saumseligkeit Israels in Beziehung auf die Gewinnung des göttlichen Reiches durchgeführt, abermals nicht ohne Anspielungen auf Petrus und seine Angehörigen. Den Eingang machen zwei Erzählungen von Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermengt habe (V. 1) und von achtzehn Männern, auf welche der Thurm in Siloam gefallen sei (V. 4). In beiden Thatsachen fand der jüdische Gesetzes- und Vergeltungs-Glaube göttliche Strafgerichte, welche an den Betroffenen sich vollzogen hätten. Sünde und Strafe ist dem gesetzesgläubigen Juden identisch. In jedem Unglücke sieht er nur eine Sünde, die in ihrer endlichen Frucht, der Rache, äußerlich am Thäter offenbar wird. (Man denke an Hiob und seine Freunde!) So müßten, nach der Meinung der Juden, auch die achtzehn erschlagenen Männer in Siloam unter allen zu Jerusalem Wohnenden die größten Sünder gewesen sein; sonst hätte Gott den Thurm nicht gerade auf sie fallen lassen. Diesen antipaulinischen Gesetzesglauben läßt Lukas nun zuerst abweisen. Denn nach ihm ist Gott nicht mehr der richtende Jehovah, der die Sünde der Väter noch bis in's dritte und vierte Glied heimsucht an den Kindern, sondern der *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ ϑεὸς πάσης παρακλήσεως* (2 Cor. I, 3), als welchen ihn z. B. das Gleichniß vom verlornen Sohne darstellt; und namentlich ist das Unglück, auch das tiefste Elend des Sünders, ein Beweis nicht seines richtenden Zornes, sondern seiner höheren Liebe. Welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er, er stäupt den Sohn, den er aufnehmen will (Hebr. XII, 5. 6). Kein Leiden, auch der Tod nicht,

---

*) Die Stelle V. 58. 59 könnte vielleicht als ein Gegenstück angesehen werden zu dem matthäanischen Gleichnisse von dem Könige, der mit seinen Knechten rechnet und dem unbarmherzigen Knechte (Matth. XVIII, 23 ff.), der seinen Mitknecht würgt und mißhandelt, welches Gleichniß von Lukas weggelassen ist, — etwa aus dem Grunde, weil bei diesem *δοῦλος πονηρός* von den Juden-Christen an Paulus gedacht werden mochte?! —

kann von seiner Liebe trennen den, welcher derselben durch seinen Geist der Kindschaft gewiß geworden ist (Röm. VIII, 35).

Leiden und Unglück soll deßhalb durchaus nicht mehr als Zeichen des richtenden Herrn, sondern des zur Buße leitenden Vaters angesehen werden. Diesen Gedanken vertritt Jesus zuerst V. 1—5 gegen den jüdischen Vergeltungsglauben. Zugleich knüpft er aber auch daran eine bestimmte Erklärung, daß sie, die Berichterstatter, selbst kein besseres Schicksal als jene Verunglückten zu erwarten hätten, wenn sie nicht andren Sinnes würden (*ἐὰν μὴ μετανοῆτε* V. 3) und fügt dazu eine Parabel, welche wenigstens so gehalten ist, daß die Anwendung auf Petrus und die Seinigen neben der Anwendung auf's Judenthum überhaupt noch besonders nahe gelegt wird. Der Feigenbaum *συκῆ* (V. 6 ff.) und das ganze Gleichniß ist aus Matth. XXI, 18—22 entnommen, wo unter dem unerwartet schnell verdorrten Feigenbaume möglicherweise Paulus von den Verfassern des ersten Evangeliums verstanden wurde. Denn es wird dort, V. 21. 22, von einer *πίστις* so manches gesagt, welche von der paulinischen wesentlich verschieden ist, aber doch zeigt, daß bei der Erzählung vom verdorrenden Feigenbaume dem Erzählenden der Gedanke an *πίστις* und *πιστεύειν* und was damit zusammenhängt, im Sinne lag. Auch in unserer Darstellung der dort gegebenen Erzählung in Parabelform finden wir, nur anders gewendet und weiter entwickelt, die gleichen Andeutungen festgehalten. Paulus ist nämlich hier der *ἀμπελουργός* (V. 7). Denn er ist ja der eigentliche Arbeiter, welcher die Arbeit für das Reich Gottes und seine Ausbreitung besorgt. Er arbeitet mehr als die andern alle zusammengenommen (1 Cor. XV, 10. *περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα* und 2 Cor. XI, 23—28. *ἐν κόποις περισσοτέρως — ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις* ꝛc.). Der träge Feigenbaum aber, der im Weinberge steht und nur den sauren Schweiß fremder Mühen als unthätiger Schmarotzer an sich zu ziehen sucht, ist sein Hauptgegner, dem er ein solches Verfahren nach den beim 13. Verse des letzten Kapitels citirten Stellen mannichfach Schuld giebt. Die drei

Jahre aber, in denen der Herr Frucht am genannten Feigenbaume sucht, sind wohl die drei Jahre vor dem Auftreten des Paulus (Gal. I, 18. ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα, ἱστορῆσαι Πέτρον καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε). Und die Besprechung mit Petrus bei seinem Besuche in Jerusalem soll wohl seinen ersten Versuch andeuten, im Auftrag des Herrn ihn zum Bringen besserer Frucht, als die bisher getragenen Gesetzesfrüchte, und zu einer größern Thätigkeit für Christum auch unter den Heiden anzureizen, obgleich er eigentlich damals schon vom Herrn ermächtigt gewesen sei, ihn umzuhauen. Er habe noch selbst vorgebeten, daß der Herr zu warte. Vielleicht daß er sich noch zu anderm Sinne bringen lasse (XXII, 32. καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας). Wo nicht, so werde er in's künftige ihn umhauen (V. 9. εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν).

Die nächste Erzählung vom zehnten Verse, welche uns ein Weib vorführt, das achtzehn Jahre lang den Geist der Schwäche (πνεῦμα ἀσθενείας, jedes der beiden Worte vielsinnig, vergl. πνεῦμα δουλείας Röm. VIII, 15) in sich hatte und sich nicht völlig aufzurichten vermochte, fährt in den gleichen Beziehungen auf die Apostel Paulus und Petrus fort. Bei dem genannten Weibe will nämlich Paulus, meines Bedünkens, an sich selbst gedacht haben, wie wir ihn auch noch in andern Erzählungen, z. B. in dem ἀρχιτελώνης Ζακχαῖος (XIX, 1 ff.) und dem geheilten Blinden zu Jericho (XVIII, 35) seiner ἀσθένεια, deren er ja am liebsten sich rühmt (2 Cor. XII, 9. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου), sich rühmend antreffen werden. A c h t z e h n Jahre aber hatte er den Geist der Schwäche, der ihn nicht ganz frei aufathmen ließ, in sich gehabt. Denn so lange ließ er sich noch von dem Ansehen der Zwölfe beherrschen und im Judenthume gebückt halten, wie dies Gal. I, 18 verglichen mit II, 1 beweist. Denn ἔτη τρία und ἔτη δεκατέσσαρα geben zusammen siebzehn Jahre und von da blieb er noch wohl ein Jahr in der Befangenheit und schwachen Scheu vor dem Judenthume, wie z. B. die Beschneidung

des Timotheus (Act. XVI, 3), die er der Juden wegen vornahm, und die Empfehlung der apostolischen *δόγματα* (ib. 4. *παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων*) bezeugt, bis er endlich zu Corinth die Entscheidung traf und die kräftige Erklärung Act. XVIII, 6 an die Juden abgab: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ, ἀπὸ τὸ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι*, mit welcher er die *ἀσθένεια* des Judenwesens gänzlich von sich warf und sich endlich kräftig mit vollem Wuchse aufbückte (*ἀνέκυψε εἰς τὸ παντελές* V. 11) *).

Von dem *ἀρχισυνάγωγος*, der, wenn man den *ἀρχιτελώνης* (XIX, 1) kennt, unschwer errathen wird, muß er sich dann, V. 14,

---

*) So sagt Paulus Gal. IV, 3. 13 von seiner ersten Verkündigung in Galatien die für unsere Erklärung des *πνεῦμα ἀσθενείας* (V. 11) wichtigen Worte: *ὅτι δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*. Denn, daß diese *ἀσθένεια τῆς σαρκός* nicht körperliche Kränklichkeit, sondern das damals noch in der jüdischen *σάρξ* befangene Geisteswesen des Apostels bezeichne, zeigt eine Parallelstelle im 2. Corintherbriefe recht deutlich. 2 Cor. XI, 21 sagt nämlich Paulus, ehe er anfängt sich seiner jüdischen und fleischlichen Vorzüge zu rühmen: *κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν· ἐν ᾧ δ᾽ ἄν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ κἀγώ. Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ. Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ* ꝛc. Dies ist zu übersetzen: ich rede in Unehre, wie wenn ich in fleischlicher Schwäche (jüdischer Ueberschätzung der *σάρξ*) noch befangen wäre. Aber womit ein andrer sich brüstet — in Unverstand sage ich's — damit brüste auch ich mich. Und nun kommt diese *ἀσθένεια τῆς σαρκός* im Einzelnen: sie verlassen sich drauf, daß Gott ihnen gnädig sein müsse, weil sie Hebräer sind; ich bin's auch; sie sind Israeliten; ich auch ꝛc. Da ist der Geist der *ἀσθένεια* im Einzelnen geschildert. Vielleicht könnte es sogar heißen *ὡς ὅτε ἠσθενήσαμεν*, wie damals, als ich noch in solcher Schwachheit war, was dann ganz gleichsagend mit der angeführten Galaterstelle und nicht ohne Beziehung auf unsere vorliegende sein würde. Weitere, den Sinn des Wortes *ἀσθένεια* unleugbar herausstellende Stellen sind Röm. VI, 19. *ἀνθρώπινον λέγω, διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.* VIII, 3. *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* ꝛc. Dies *πνεῦμα ἀσθενείας* ist also dem Sinne nach dem *πνεῦμα δουλείας* Röm. VIII, 15 sehr verwandt.

Und was die Parallele zwischen jener Erklärung Pauli, mit welcher er zur endlichen Heilung vom Drucke der jüdischen *ἀσθένεια* kam und zwischen der Heilung des Weibes hier noch auffallender macht, ist, daß auch jene Erklärung Pauli am Sabbath in der Synagoge geschah, vergl. Act. XVIII, 4. *διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον*, wie hier V. 10.

dafür, daß er sich heilen ließ, ziemlich kurz und herrisch zu besserer Beobachtung der Gesetzesvorschriften anweisen und zugleich die Sabbathsruhe, die dieser *νομικός* selbst lieb hat, sich anempfehlen lassen. Dafür wird dann dieser barsche Synagogenmeister eben so kurz vom Herrn wieder zurechtgewiesen, V. 15 ff.

Es folgen sodann die zwei Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige (V. 18—21), welche abermals nicht ohne Veränderung aus Matth. XIII, 31—33 herübergenommen sind. Sie sind nicht bloß im Ausdrucke kräftiger und fließender, sondern auch, was den Inhalt betrifft, also gehalten, daß man den Sinn darin finden kann, der mit der Liebe des Archisynagogos zur Sabbathsruhe bedeutungsvoll zusammenstimmt, nämlich: das Reich Gottes sei eine Saat, welche ohne fremdes Zuthun von sich selbst, unter Gottes Beistand, höher und höher erwachse.

Daran reiht sich dann eben so sinnvoll (V. 24) die Aufforderung, sich durch die enge Pforte hinein zu kämpfen, welche dem Frager im 23. Verse ertheilt wird. Dieser will nämlich wissen, ob wenige (vielleicht bloß die Juden als Abrahams Kinder?) zum Heile gelangen. Und darauf wird ihm eben erwiedert: „Wetteifert (*ἀγωνίζεσθε*), durch die enge Pforte hineinzugehen!“ *) — Dieser Ausspruch erinnert in seinem Zusammenhange mit der ihn veranlassenden Frage unverkennbar an die paulinische Bemerkung Röm. XI, 11, daß die Heiden in's Reich Gottes vorangehen und dadurch dann die Juden zur Nacheiferung reizen werden (*εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*). Denn viele, die suchen werden hineinzugehen (V. 24), aber durch eine falsche Gesetzesgerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* suchen (*ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τῶν*

*) Bei dieser Gelegenheit ist die Eigenthümlichkeit des Lukas zu erwähnen, welche auch Johannes, nur in noch höherm Maaße, mit ihm theilt (vergl. Joh. III, 2. 3 ꝛc.), daß nämlich der Herr auf die an ihn gerichteten Fragen öfter nicht direkt antwortet, sondern entweder durch eine Gegenfrage oder durch Worte, die indirekt wohl die Antwort, aber damit zugleich auch noch einen Nebensinn für den Fragenden selbst enthalten, so hier und ebenso XII, 41. 42. X, 25. 26 ꝛc.

οὐρανῶν Matth. VI, 33 sc. *διὰ τῆς δικαιοσύνης περισσοτέρας τῶν γραμματέων*), werden es nicht vermögen damit. „Wenn dann der Hausherr sich aufmacht (V. 25. *ἐγερθῇ* wie Matth. XXV, 6. 7), werdet ihr anfangen, draußen zu stehen!" Man beachte die so gewichtig und bezeichnend eintretende zweite Person und den starken Conjunct. aorist. (*ἄρξησθε*), welchen überhaupt Lukas liebt (vergl. XII, 59 *ἐξέλθῃς*, XIV, 9 *ἄρξῃ*, XVII, 23 und sonst) und welcher die Gewißheit der Drohung mit erhöhter Kraft ausdrückt: „Ihr werdet dann schon draußen gestanden haben und noch stehen!" Diese: „ihr" sind möglicherweise bloß Jesu Jünger. Denn der fragende *τὶς* kann ja nicht in der Mehrheit angeredet sein. Und auch die Antwort im 26. Verse: „Wir haben vor dir gegessen und getrunken und auf unsern Straßen hast du gelehrt" deutet dies durch ihre Mehrheit an *). Man wird in derselben auch ohne mein Zuthun die Anspielung auf die Antiochenische Szene erkennen (Gal. II, 12) oder doch wenigstens eine solche Wahl des Ausdrucks, welche diesen Gedanken unwillkürlich hervorruft. „Im Essen und Trinken also haben wir die *δικαιοσύνη* des Reiches Gottes gesucht." Aber Gottes Reich ist eben nicht Essen und Trinken (vergl. Röm. XIV, 17. *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις* und 1 Cor. VIII, 8. *βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα*). Der zweite Theil

*) Daß die Zwölfe hier allein gemeint sein können, und nicht etwa die Volkshaufen, zeigt ferner die Parallele der ganzen Stelle mit dem Gleichnisse von den Jungfrauen bei Matthäus. Dort aber sind unter den zehn Jungfrauen offenbar Jünger gemeint. Auch erinnert der Ausdruck *οἰκοδεσπότης* an vermeinte Angehörige des Hauses, Diener 2c., welche Einlaß zu ihm begehren, wie dies auch der Anruf *κύριε, κύριε* bekundet. Denn das ist ja die Anrede der Jünger. — Ferner zeigt das Wort V. 30. *εἰσιν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι* 2c., daß Lukas bei der ganzen Ansprache Jesu V. 25 — 30 durchaus an die Zwölfe gedacht haben wolle. Denn auch dieses Wort ist bei Matth. (XIX, 30) geradezu an die Jünger gesprochen. Der ganze Abschnitt ist also sorgfältig aus solchen Worten Matthäi zusammengestellt, die dort an die Zwölfe geredet sind und daher auch hier nur an sie als Angeredete denken lassen.

des Ausspruches enthält das Vertrauen auf ihre fleischliche Abstammung aus dem Volke, aus welchem er, Christus, auch abstamme, weßhalb ihnen das Reich Gottes nicht entgehen könne, und auf ihren äußerlichen Umgang mit ihm.

In der sie verleugnenden Antwort des *οἰκοδεσπότης* V. **27** fällt dann die Abänderung von *ἐργάται τῆς ἀνομίας*, wie der Gesetzverfechter Matthäus in der Parallelstelle (**VII, 23**) hat, in *ἐργάται τῆς ἀδικίας* in die Augen. Dieses ist zu übersetzen durch: Falschheit, d. i. Treulosigkeit oder Unredlichkeit, wie **XVI, 8.** *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*, der treulose Haushalter, beweist. Treulosigkeit gegen ihren Herrn und gegen dessen ächte Wahrheit, die sie aus Menschenfurcht verleugneten, wirft aber Paulus den Zwölfen, wie wir **XII, 9.** coll. Gal. **II, 12** sahen, als Hauptverbrechen vor. Im jüdisch-messianischen, bei Matthäus so besonders beliebten Bilde vom Zu-Tische-Sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob läßt er dann diesen drei Jünger-Patriarchen sammt ihrem Volke die Ausstoßung vom Gottesreiche und das Einziehen der Heiden von allen vier Winden in dasselbe verkündigen und schließt dann V. **30** in einem vom Höhnen nicht ganz freiem Tone mit den triumphirenden Worten: „Und siehe! da sind die, welche (nach eurer Meinung) die ersten sein werden, die letzten, und die, welche (nach eurer Meinung) die letzten sein werden, die ersten (*καὶ ἰδοὺ, εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι* &c.). Man wird die bittere Wirkung fühlen, welche in diesem Satze einmal das: *ἰδού* und dann der Wechsel des Präsens und Futurum hervorbringt. In W i r k l i c h k e i t s i n d Letzte, welche nur in der Einbildung von sich selbst und ihres Gleichen Erste s e i n w e r d e n &c.

Das Kapitel schließt V. **31—35** mit einer Warnung der Pharisäer vor den Nachstellungen des Herodes, wodurch sie Jesum zum Weggehen aus ihrem Gebiete veranlassen wollen. Beide, die Pharisäer und Herodianer, streben sonst nach dem gleichen Ziele, Jesum zu verderben (Matth. **XXII, 16**). So will ihn also dieser Fuchs, Herodes, durch seine Helfer, die Pharisäer, aus dem Lande weg-

treiben lassen, damit er durch seinen Geist nicht ferner gestört werden möge. Er aber sagt: er wolle jetzt noch drei Tage im Lande bleiben und heilen und sich dabei immer mehr nach Jerusalem zu wenden. Dort werde er dann sterben. Denn ein Prophet dürfe nirgends anders, als in Jerusalem getödtet werden, woselbst man von Alters her dieses Recht sich angeeignet und thatsächlich ausgeübt habe. Und man werde dann nichts mehr von ihm sehen, bis das komme, daß man sagen werde: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn!" — Dies soll wohl nach dem Sinne des Verfassers so viel heißen: „Vor der Hand werde ich noch im jüdischen Lande bleiben und da Dämonenbannerei und Krankenheilungen treiben, das einzige, was Matthäus vom Erlöser der Welt in seinem Evangelium zu berichten weiß und was auch seine Apostel nach seinem Tode im jüdischen Lande fortsetzen. Dann, nach drei Jahren wird diese Beschwörerei und das Leiblichheilen ein Ende nehmen. Da, nachdem er selbst gestorben ist, wird nämlich Paulus nach Jerusalem in seinem Namen kommen (Gal. I, 18) und ihn, den man nicht mehr recht sah, weil die Jünger Gesetzeswerk und Sabbathsruhe liebten (V. 10 f.), der Welt in seiner geistigen Wahrheit wieder zeigen, dem Vierfürst Herodes, diesem Judenhaupte, und all' seinen Helfern zum Trotze (V. 35). So wendet sich der Schluß wieder in den Anfang des Kapitels, in den Sinn der Parabel vom Feigenbaume und dem *ἀμπελουργός* zurück. Und, wie man auch die einzelnen Auslegungen des Kapitels anders modifiziren möchte, das ächt Paulinische in allen Wendungen und Darstellungen desselben wird durchaus Niemand darin anfechten können, noch wird man die Ironie gegen das Judenthum und sehr deutliche Winke zu Beziehungen auf die Apostel-Patriarchen und ihren Gegner daraus wegzubringen vermögen. Gegen die paulinische Abfassung könnte etwas Stichhaltiges unmöglich aufgezeigt werden.

---

§. 14.

Kapitel XIV.

Gal. III, 7—18.

Und eben so wenig in diesem Kapitel. Wir kommen darin zum dritten Gastmahle, das bei Lukas im Hause eines Pharisäers von Jesu mitgehalten wird. Wenn der erste dieser Pharisäer VII, 40 Simon geheißen hat, so läßt sich eigentlich kein vernünftiger Grund absehen, warum nicht der zweite: XI, 37 könnte: Johannes, der dritte: XIV, 1 ff.: Jakobus geheißen haben. Doch steht freilich nirgends geschrieben, daß sie gerade so geheißen hätten. Es mag sich also Jeder die beiden übrigen Namen außer dem feststehenden Namen des ersten: „Simon" selbst für die zwei ungenannten Pharisäer suchen. — Wie sich bei diesen Mahlzeiten Jesus durch Unterlassung der vorgeschriebenen Waschungen (XI, 38) selbst als Gesetzesverächter beweist, während dies bei Matthäus bloß von seinen Jüngern gesagt wird (XV, 2), so macht er bei Lukas auch besonders viel Heilungen am Sabbath (vergl. außer VI, 1—11: XIII, 10 f.), worüber dann die Pharisäer sich jederzeit ereifern. „Denn — so sagt das vielsinnige ἡσύχασαν V. 3: sie selbst waren gern ruhig und hielten gern Sabbathsruhe." Der Herr fertigt sie dann jederzeit ziemlich barsch und einschneidend ab, wie denn der Pharisäer-Ochse und Esel (V. 5) hier bereits zum zweiten Male wiederkommt (vergl. XIII, 15). Und wie im XIII. Kapitel das Lösen des Ochsen und Esels von der Fessel, die ihm den freien Gebrauch seiner Glieder hemmt, dem Lösen der Tochter Abrahams von ihrer Fessel entsprach (XIII, 16), so paßt auch hier die Krankheit des ὑδρωπικός (V. 2) sehr wohl zu dem übermäßigen und krankhaften Wassergenusse eines in den Brunnen gefallenen Ochsen oder Esels.

In den folgenden das Reich Gottes betreffenden Reden ist sodann der innigste Zusammenhang und die entschiedenste Paulinisirung für jeden Unbefangenen von selbst einleuchtend. Der durch-

gehende Gedanke ist der: „die Ersten würden die Letzten, die Letzten die Ersten sein.“ Mit diesem Gedanken beginnt im siebenten Verse die Rede. Das Wort *κεκλημένος* weist deutlich genug auf die in der Parabel des **17.** Verses wiederkehrenden *κεκλημένοι* hin und will andeuten, daß eben die mit ihm am Tische liegenden Pharisäer die in der Parabel gemeinten Geladenen sind. Dasselbe sagt dann auch die Ermahnung von V. 8 ff. Denn es ist darin das Vordrängen des Petrus und der Seinigen auf die ersten Plätze im Reiche Gottes wenigstens mit betroffen (vergl. die ironische Stelle **2** Cor. **X, 12** ff.). Und daß der Herr in der zweiten Person Singularis, nicht Pluralis, spricht: *ὅταν κληθῇς — μὴ κατακλιθῇς — ἐντιμώτερός σου* — rc., zeigt ebenfalls an, daß man an eine einzelne bestimmte Person bei diesen Ermahnungen denken solle, nämlich an Petrus und vom zehnten Verse an an Paulus. Denn, wenn man sich nach einem *ἑαυτὸν ταπεινῶν* im N. T. umsehen will, wen kann man wohl darin finden, der niedriger von sich spräche und sich so demüthig den Kleinsten der Apostel (**1** Cor. **XV, 9.** *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων*), ja der Heiligen überhaupt (Eph. **III, 8.** *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων τῶν ἁγίων*) nennte und sich so gern nur seiner Schwachheit rühmte (**2** Cor. **XII, 9**), ja sich geradezu mit den hier gebrauchten Worten als einen *ἑαυτὸν ταπεινῶν* angäbe (**2** Cor. **XI, 7.** *ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν*), — als den Apostel P a u l u s? Darum weiß er aber auch, wie sich nach dem hier (V. **11**) vom Herrn gebrauchten Worte von selbst versteht, daß er von diesem seinem Herrn vergeltend auf den ersten Platz erhöht werden wird (*ὑψωθήσεται ὁ ταπεινῶν ἑαυτόν*, vergl. **2** Cor. **XI, 23** — **XII, 11** f. **2** Tim. **IV, 7. 8.** *ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι — ὁ δίκαιος κριτής* rc. Denn er ist abermals der, welcher der Anweisung vom **12**—**14.** Verse entsprechend, nicht die Nachbarn und Vornehmen und Blutsfreunde, wie Petrus, einlädt, sondern die armen Heiden und Zöllner, welche ihm nichts wiedergeben können. (Denn er bedient sich ja nach **1** Cor. **IX, 12**

[*οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ*] nicht einmal der Befugniß, die er doch hätte, etwas zu seinem Unterhalte von ihnen zu nehmen.) — Diese aber sind jedenfalls die Heiden im Gegensatze gegen die Juden, wie das nachfolgende Gleichniß vom Reich-Gottes-Mahle beweist (V. 17 u. 21).

In diesem Gleichnisse (V. 16—24) *) ist nämlich der einladende Diener wiederum unser Paulus. Er ist Anfangs immer zu den Juden zuerst gegangen. Die haben ihn aber *ἀπὸ μιᾶς* alle in den Städten, die er durchwanderte, abgewiesen. Da hat er sich denn von der Verwandtschaft weg zu den Armen und Blinden und Lahmen und Verstümmelten gewendet und ladet nun sie zum Reiche Gottes ein. Und damit man daran desto eher gedenke und auf ihn sicherer verfalle, hat Lukas statt der vielen *δοῦλοι* des Matthäus (XXII, 3 ff.) nur Einen *δοῦλος* V. 17 gewählt, statt der Zwölfe, an welche Matthäus gedacht haben will, den Einen, der die Heiden wahrhaft einladt und sich in einigen Ueberschriften seiner apostolischen Briefe geradezu als solchen kenntlich macht (vergl. Röm. I, 1. *Παῦλος, δοῦλος Ἰ. Χριστοῦ* Eph. III, 1 ff. Phil. I, 1. Tit. I, 1). Zugleich wird man die Paulinisirung dieses Gleichnisses in der Weglassung des hochzeitlichen Kleides erkennen. Mit diesem hochzeitlichen Kleide will nämlich Matthäus l. l. V. 11 ff. den Riß in's Judenthum wieder in etwas heilen und auch für die Heiden, welche als Proselyten zum Reiche Gottes kommen dürfen, eine strenge Gesetzlichkeit (die *καρποὶ* der Gesetzes-*δικαιοσύνη* XXI, 43)

*) Bemerkenswerth ist bei Anlaß dieser Parabel, daß Lukas kein einziges Gleichniß hat, in welchem er den Herrn unter dem Bilde des Königs darstellte, sondern ganz einfach als *ἄνθρωπός τις* (XVI, 1) oder höchstens als *ἄνθρωπος εὐγενής* (XIX, 12 ff.). Er will ohne Zweifel den Gedanken an den Judenkönig fern halten, wie Jesus von Matthäus II, 2 geradezu genannt wird und dem zu lieb ihn Matthäus in etlichen Gleichnissen als *βασιλεύς* aufführt (vergl. XVIII, 23. XXII, 2). Noch weniger aber stellt Lukas Gott selbst unter dem Königsbilde, wie Matthäus (XVIII, 23?) vor. Denn er ist bei ihm nicht mehr der König, als den ihn die Juden verehrten, sondern der *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ πάσης παρακλήσεως* und dies ist auch das Bild, in welchem er einzig bei Lukas erscheint.

als wesentliche Bedingung der Theilnahme fordern. Diese Anforderung aber konnte begreiflicherweise dem Paulus nach seinem Lehrbegriffe nicht zusagen. Daher hat er sie aus seiner Redaktion des Gleichnisses vom Reich-Gottes-Mahle weggethan und ihm im 24. Verse einen andern seinem Geiste entsprechenderen Schluß in den Worten: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς — τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου gegeben.

Leicht begreift sich nun auch, wie Lukas daran die Anforderung fügt, daß man seinen Vater, seine Mutter, ja seine ganze Verwandtschaft (V. 26) hassen, eigentlich hassen, d. h. die ganze Judenschaft und ihr Wesen als Feinde Christi fallen lassen und ihr widerkämpfen, ja sein eignes Leben (τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν) hassen und der Schmach und dem Tode schonungslos preisgeben müsse, um ein wahrer δοῦλος Christi sein und sein Werk der Ausbreitung des Reiches Gottes in aller Welt treiben zu können. Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist nicht zum Reiche Gottes geschickt (IX, 62). Auch dies hat abermals Paulus in seiner Person buchstäblich geleistet. Die Juden sind ihm Feinde geworden (Röm. XI, 28. κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, vergl. 1 Theß. II, 14—16) und alles Judenwesen an sich wie an andern ist ihm Unrath geworden, den er nicht ferner dulden mag, um einzig und ausschließlich Christum zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden (Phil. III, 8). Die andern Jünger aber, namentlich die Zwölfe, haben dieser Forderung nicht zu genügen vermocht, sondern das jüdische Wesen hat sie wieder zurückgezogen; und so haben sie wohl, wie das Gleichniß V. 28 ff. andeutet, einen Grund gelegt gehabt, aber sie mochten das Gebäude nicht enden: die sieben Geister, die ärger sind als der erste, sind in ihr Herz zurückgekehrt (XI, 24 ff.), und so sind sie zum Salze, das verdummt ist, geworden (V. 34), mit dem man nicht ferner zu salzen vermag, sondern das einzig auf den Mist geworfen werden kann. Wer Ohren hat zu hören, der höre! (V. 35) das will sagen: Wer den Klang der Worte vernimmt oder die Züge derselben

liest, der verstehe sie auch, wie sie verstanden sein wollen und beziehe sie auf das, worauf sie wirklich hinzielen. Daß aber diese Worte auf die gleichen Worte in der Bergrede des Matthäus **V, 13** hinweisen und den ehrenvollen Sinn, welchen sie dort für die Zwölfe haben, entkräften, ja in den entgegengesetzten verwandeln, ist einleuchtend. Und eben so einleuchtend ist, daß unser Kapitel bei dieser von uns gegebenen Erläuterung einen sehr strengen und festen Zusammenhang und nicht bloß lexikalische Verknüpfung, sondern dem Sinne nach fortschreitenden Gedankengang habe, der ihm bei jeder andern Erklärung entgeht und es in unverbundenes Gerölle zerbröckelt.

---

§. 15.

Kapitel XV.

Gal. IV, 22—31.

Γέργαπται γὰρ, ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν· ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης, καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. Ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται· ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας. Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.

Das durch und durch Paulinische dieses XV. Kapitels und seiner Gleichnisse ist von jeher einstimmig anerkannt worden. Es ist gegen die Worte des XV. Kapitels Matthäi V. **24** gerichtet: *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*, indem es durch die drei Gleichnisse vom verlornen Schafe, der verlornen Drachme und dem verlornen Sohne den Gedanken durchführt: Gott nehme trotz der murrenden Judenschaft alle (*πάντες* V. **1**) Zöllner und Sünder, also nicht bloß die jüdischen (Matth.), sondern auch die heidnischen auf. Diese freuen sich dann mit ihrem Vater *) am hochzeitlichen Festmahle des Gottesreiches, auch ohne

---

*) Unter dem Vater könnte man nach **XVI, 24** vielleicht auch Abraham verstehen und unter seinen beiden Söhnen ganz im paulinischen Geiste: den Sohn der Verheißung, d. i. das Heidenthum, welches geistig durch den

daß sie durch Werke es zuvor verdient haben. Der älteste Sohn aber, welcher taglöhnermäßig die *ἐντολή* desselben stets befolgt und ihm wie ein Knecht pünktlich gedient hat (V. 29), kommt trotz der Einladung seines Vaters nicht zu diesem Freudenmahle des Reiches Gottes (Matth. XXII, 2 ff.). Denn er zürnt, daß jener verlorne Sohn dasselbe ohne Verdienst der Werke, wie er sie hat oder zu haben glaubt, einzig um seiner Reue und vielen Liebe willen (vergl. VII, 47 ff.) erhält, und daß ihn der Vater auch noch als Sohn anerkennen mag. Er aber, der ältere, hätte den Vater gern für sich allein behalten und nicht mit jenem theilen wollen (Röm. III, 29). So kommt er aus lauter Neid und Aerger nicht in's Reich Gottes hinein. — — Daß diese Parabel mit besonderem Interesse und anschaulicher Ausführlichkeit vom Evangelisten erzählt worden sei, nimmt Jeder wahr. Sie bildet das paulinische Gegenstück zu der Parabel von den beiden Söhnen bei Matth. XXI, 28 ff. und soll ihr gegenüber das dort Geleugnete durchführen, daß nämlich der Sohn, welcher den Willen (*ἐντολήν*) des Vaters nicht gethan hat, dennoch nach Herz und Gesinnung der bessere sei, der aber, welcher immer im Weinberge des Vaters geschafft und taglöhnermäßig seine Gebote vollbracht hat, lieblos und neidisch und also im Grunde schlechter als sein Bruder. Es ist eben wieder ein Pharisäer- und Zöllner-Bild, wie es uns so vielfach in diesem Evangelium der Heiden und Sünder vorgeführt wird.

Glauben Abrahams Sohn ist und: den Sohn nach dem Fleische oder das Judenthum, vergl. die oben als Ueberschrift gegebene Stelle des Galaterbriefes IV, 22—31. *Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν — ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας. Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* ꝛc. und V. 28. 29. *ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, κατὰ Ἰσαὰκ, ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν. Ἀλλ᾽ ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκε τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτω καὶ νῦν.* Dazu ib. III, 7. *Γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ.* — Die einzelnen Züge des Gleichnisses in diesem Sinne auszudeuten, darf ich wohl Jedem selbst überlassen. Z. B. das Gastmahl, bei welchem der wieder heimgekehrte Sohn mit seinem Vater liegt, erinnert lebhaft an die Stelle vom Zu-Tische-Liegen der Heiden mit Abraham ꝛc. XIII, 28. 29. — Indessen mag man auch Gott unter dem Vater, wie bisher festhalten, wofür die *ἐντολή* V. 29 zu sprechen scheint.

§. 16.

Kapitel XVI.

1 Cor. I, 26. 27.

Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς. Ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνῃ· καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρὰ rc. — **V. 31.**

Dieses Kapitel setzt den Gedanken des fünfzehnten nur etwas modifizirt in andern Gleichnissen fort, nämlich in den bekannten vom ungetreuen Haushalter und vom armen Lazarus mit seinem älteren Bruder, dem reichen Manne. Beide Gleichnisse sind aber bisher nicht richtig verstanden und das erstere ist gar als ein unentwirrbares Räthsel bis auf den heutigen Tag angesehen worden. Beide aber sind gleich einfach und wohl verständlich, wenn wir sie aus unserm Gesichtspunkte betrachten.

Der ungetreue Haushalter, welcher bei seinem Herrn der Verschleuderung (*διασκορπίζων* V. 1) seiner Güter angeklagt wird, ist nämlich Paulus, welchen Petrus und die Seinigen der Verschleuderung der Himmelreichsschätze unter die Heidenwelt beschuldigen (vergl. 1 Cor. IV, 3. *ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ, ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας* rc.) *). Der Herr

---

*) Das *διασκορπίζων* V. 1 erinnert an den verlornen Sohn und seine Verschwendung. Das Ganze aber erinnert lebhaft an Matth. VII, 6, an die vor die Hunde geworfenen Perlen und die den Schweinen gegebenen Heiligthümer. Auch kann ich die Wahrnehmung nicht unterdrücken wie die in der genannten Stelle des Matthäus erwähnten Thiere wirklich in den beiden sich durchaus parallelen Gleichnissen vom verlornen Sohne und vom armen Lazarus zum Vorschein kommen. Der verlorne Sohn hütet die Schweine (XV, 15. 16), lebt mit ihnen und begehrt sich von dergleichen Speise wie sie zu nähren, also mit ihnen zu essen und umzugehen. Und Lazarus wird von den Hunden, seinen heidnischen vom reichen Judenthum verachteten Brüdern, geleckt (XVI, 21) und wünscht sich von den Brosamen zu sättigen, welche vom Tische des Reichen

fordert ihn also vor sich auf die erhobene Beschuldigung hin und sagt mit ironischem Ernste: „Wie? Das höre ich von dir?" und begehrt Rechnung von seiner Verwaltung der anvertrauten Güter. Denn er werde nicht mehr Haushalter sein können. (Man beachte das Fut. δυνήσῃ V. 2, welches die Sache bloß als muthmaßliche Möglichkeit ausspricht!) — Was thut nun der Haushalter? Die jüdische Taglöhnerarbeit (σκάπτειν), wie sie der ältere Sohn des letztbesprochenen Gleichnisses (vergl. Matth. XXI, 28. ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνί μου) treibt, vermag er jetzt nicht mehr zu treiben. Diese σκύβαλα hat er von sich geworfen (Phil. III, 8); und betteln will er auch nicht. Was thut er also? — Er thut das, was er vorher nur verstohlen und in Heimlichkeit gethan hatte, jetzt offen und mit voller Zuversicht, wirft die ἀσθένεια (XIII, 11), unter der er 18 Jahre gebückt dahinschlich, hinweg und erläßt den wesentlichsten Schuldnern seines Herrn, den Heiden, einen bedeutenden Theil ihrer drückenden Schuld, nämlich die vorherbegangenen Sünden (Röm. III, 25. πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτιῶν); und erleichtert ihnen so ihr Herz im Verhältniß zum Herrn. Und der Herr — statt ihn wegen dieser neuen Verschleuderung abzusetzen — lobt ihn darum. Der nur der Anklage nach ungerechte Haushalter ist also eigentlich der wahrhaft getreue, im Sinne seines Herrn wahrhaft handelnde *). Ja wenn er den Schuldbrief der Heiden nicht bloß herabgesetzt, sondern ganz zerrissen hätte, wäre dies im

---

herabfallen, was ja deutlich genug ihn selbst zum Hunde stempelt. Wenigstens weist es unverkennbar auf die Hündchen (Matth. XV, 26. 27) hin, welche die vom Herrentische fallenden Brosamen (ψίχια) fressen.

*) Die Schätze des Reiches Gottes, Friede, Freude und Gerechtigkeit im heiligen Kindschaftsgeiste sollen nicht karg und engherzig für die Juden zusammengehalten und ihnen (wie die geizigen, φιλάργυροι V. 14, Pharisäer begehren) allein gespart bleiben, es soll nicht sparsam und räthlich damit verfahren werden den Heiden gegenüber, sondern sie sollen freigebig und verschwenderisch an alle Welt vertheilt, ihre unerschöpfliche Fülle Allen zur Sättigung geboten und namentlich die Vergebung der Sünden, in welcher nach Luk. I, 77 (σωτηρία — ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν) das Heil besteht, allen Schuldnern Gottes verkündigt werden.

Sinne des Herrn gethan gewesen. Denn nach Col. II, 14 war ja wirklich dieses *καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* ausgetilgt und im Gleichnisse Matth. XVIII, 27. 32 schenkt der Herr selbst dem Knechte die ganze Schuld. Darum ist dieses Kind der Welt (*υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*), wie sich Paulus im Sinne Petri wegen seiner Heidenliebe ironisch nennt, weiser gegen sein Heidengeschlecht (V. 8) als die sich selbst so dünkenden Kinder des Lichts (Matth. V, 14) gegen ihr Judengeschlecht sind, welches sie auf's Neue wieder mit Gesetzesdiensten und knechtischem Geiste der Furcht abmühen wollen (Gal. V, 1 ff. *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε* 2c. Röm. VIII, 15. *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*). „Darum sage ich euch: machet euch Freunde aus der Heidenwelt voll Ungerechtigkeit (*ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* = *ἀδίκῳ μαμωνᾷ* V. 11), damit, wenn ihr einmal um das Eurige gekommen, wenn ihr, die einst reichen Männer, um den Schatz des göttlichen Reiches gekommen seid, sie, die früheren Lazarusse, die dann in Abrahams Schooße liegen, euch in die unvergänglichen Hütten, d. h. in das bei ihnen unverlierbar bleibende Gottesreich aufnehmen!“

So weit ist Alles ohne Schwierigkeit klar. — Die weiter folgende Erklärung an die Jünger, V. 10—13, knüpft sich sodann ebenfalls mit Leichtigkeit an. Nur ist dieselbe mehrfacher Deutung fähig. Man könnte die Stelle auf die Untreue der zwölf Apostel gegen die sündenvolle Heidenwelt, die sie als ihnen fremd (*ἀλλότριον* V. 12) betrachteten*), beziehen und sie dann weiter davon verstehen, daß ihnen deßhalb auch das Eigene nicht übergeben, nämlich das ihnen ursprünglich zugehörige Reich Gottes ganz entzogen, auch die Herrschaft über Israel (Matth. XIX, 28) genommen werde. Denn zwei Herren: Gott und dem Gott widerstrebenden Fleischeswesen (Judenwesen? *μαμωνᾶς*) könne man nicht dienen. —— Oder man könnte sogar auf Unredlichkeiten in Verwaltung irdischen

*) Man beachte wieder den Aorist: *ἐγένεσθε* (V. 12): „ihr seid's schon gewesen,“ welcher die Untreue als geschichtlich bereits vorliegend bezeichnet, wie XI, 52 das *ἤρατε* und *εἰσήλθατε*.

Gutes, z. B. an die des Judas (Joh. XII, 6. *κλέπτης ἦν*), durch das im 14. Verse sich anschließende *φιλάργυροι*, wenn man es eigentlich fassen wollte, geführt werden. Am einfachsten jedoch wird man die uneigentliche Auslegung von der engherzigen Prätension, daß die Schätze des Reiches Gottes nur ihnen, den Juden, sollen behalten und den Heiden nichts davon gegeben werden, festhalten.

Wie man sich auch dies deute, der Sinn des Gleichnisses wenigstens kann nicht zweifelhaft sein und ist ohne Zweifel paulinisch. Und an diesen Sinn, nämlich die hartherzige Verwahrlosung der armen Heidenwelt und die Versäumniß ihrer Bekehrung von Seiten der Juden-Apostel schließt sich auf's Innigste der Abschnitt vom 14. Verse an. Als Gründe dieser Verwahrlosung nämlich werden angedeutet: das Sichselbstgerechtdünken (*δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* V. 15) und Heiligscheinenwollen vor den Menschen. Deßhalb wollen sie mit den befleckten Heiden sich nicht gemein machen. Aber solcher Heiligkeitsdünkel ist Gott ein Gräuel. — Und der andere Grund ist (V. 16): Mißverstand des Gesetzes und der Propheten, die sich selbst mit Johannes dem Täufer ihr Ziel gesteckt und ihr Aufhören mit ihm geweissagt haben. Von da an werde das Reich Gottes und nicht mehr des Gesetzes verkündigt und dann dringe Jeder, auch der Heide (*πᾶς* V. 16) in dasselbe hinein und erzwinge sich trotz ihres Widerhaltens den Eintritt. Und es sei leichter, daß Himmel und Erde vergehe, als daß das Gesetz diese Bestimmung, welche es sich selbst gesetzt hat (V. 17), nicht erreiche, daß man es länger halten könne, als es selbst mit klaren Worten von sich aussagt. — Man vergleiche den in diesem Sinne von Paulus geleisteten Beweis aus dem Gesetze Gal. III, 8—29, z. B. die Worte V. 19: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται. Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν* (V. 24) — oder IV, 4. 5 und besonders 2 Cor. III, 13. 14. *ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται* rc.

Und demgemäß ist nun ohne Zweifel auch das Wort Christi V. 18 als ein *ἀλληγορούμενον*, wie sie Paulus auch sonst liebt (vergl. Gal. IV, 24 ff. *αὗται γάρ εἰσι δύο διαθῆκαι*), zu fassen. Eph. V, 31. 32 sagt Paulus geradezu, daß ihm das Verhältniß des Mannes zum Weibe ein *μυστήριον μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*. So haben wir also auch hier das entschiedenste Recht, diese Worte von der Ehescheidung, wie es schon der Zusammenhang fordert, auf Christum und seine Kirche und auf die Apostel und ihr Verhältniß zur Kirche Christi zu beziehen und so zu erklären: „Jeder also, welcher sich von seinem Weibe, d. i. der ächten Braut Christi (2 Cor. XI, 2), der vom Gesetze losgelösten neuen Kirche, scheidet und eine andere für sich erwählt, bricht Christo und seiner Kirche den Eid; und ebenso bricht ihn der, welcher die von ihrem Manne (Christo) verstoßene, das alte Judenthum, wieder zur Frau nimmt.“ Dies thun aber eben die zwölf Apostel, wenn sie die Heidenwelt verlassen, welche dem Herrn als reine Braut von Paulo in freier durch kein Gesetz gebotener, durch keinen Dünkel von Verdienst getrübter Liebe zugeführt wird, und sich an das gesetzliche und fleischliche in Christo aufgehobene Judenwesen wieder anklammern. Im Gleichnisse vom reichen Manne und Lazaro wird ihnen dies weiter vorgestellt. Denn der reiche Mann mit seinen fünf Brüdern ist eben das Sinnbild von ihrem Judenthum. Sie schwelgen alle Tage und leben im Hause ihres Vaters (*οἶκος τοῦ πατρὸς* sc. *Ἀβραάμ* V. 27) herrlich und voll Freude. Denn sie haben die Segnungen Gottes von Anfang her in reichstem Maaße bei sich und kleiden sich in den reichen hochzeitlichen Rock ihrer Selbstheiligkeit (*δικαιοῦντες ἑαυτούς* V. 15), am Tische des ersten auf ihr Volk beschränkten Gottesreichs, wenn auch ohne den Glaubensvater Abraham, liegend. Indessen liegt der arme Heidenmensch, Lazarus *), voll Schwären

*) Man vergesse nicht, das Sinnvolle im Namen Lazarus zu würdigen. אֵל עֲזַר „daß's Gott erbarm!“ oder: „Gott hilf, denn Menschen wollen nicht helfen.

und alles Elends vor ihrer Thüre und wünscht nur die Brosamen von ihrem Tische für seinen unermeßlichen Hunger. Sie aber lassen ihn vor ihren Augen verhungern. Aber siehe! da wandelt sich auf einmal die Szene. Der Reiche stirbt als Reicher und der Arme stirbt als Armer, und wie sie wieder erscheinen: da liegt der arme Verachtete und Verschmachtete mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes zu Tische und zwar liegt dieser frühere ἔσχατος am ersten Ehrenplatze dieses Gottesreiches, an der Brust des Erzvaters als dessen ächtester Sohn (υἱὸς τῆς πίστεως Gal. III, 7). Der vorher Reiche aber liegt draußen, durch einen großen Schlund (χάσμα μέγα V. 26) vom Reiche Gottes getrennt und leidet nun denselben Mangel, den vorher Lazarus litt. Er ist der ausgestoßene Sohn des Reiches (Matth. VIII, 12), der draußen in der Finsterniß im Heulen und Zähnklappen liegt, der erst sein Gutes empfangen hatte, aber nun für seine Verstockung Böses empfängt, während die Heidenwelt in der Freude des Gottesreichs und seinem Troste sich ruhend findet. Moses und die Propheten hätten wohl den Sohn Abrahams vor solchem Schicksal bewahren können, wenn er dieselben hätte recht verstehen wollen. Aber selbst der von den Todten wieder Erstandene (Christus) hat ihn nicht zum Glauben und zur wahren Erkenntniß zu bringen vermocht, geschweige Moses und die Propheten, über deren Lesung ihm ja der verdeckende Schleier liegt.

Dies ist der deutliche Sinn des Gleichnisses; die versinnlichte Darstellung des Wortes Matth. VIII, 12, die in paulinischem Sinne gehaltene Parallele zu Matth. XXV, 31—33 ff.

Man übersehe in den einzelnen Zügen der Parabel nicht: die jüdisch-fleischliche Zuversicht zu Abraham als Vater, die in den Anreden: Πάτερ Ἀβραάμ (V. 24 u. 27) und Τέκνον (V. 25) liegt, gewiß nicht ohne Ironie. Selbst da, wo sie sich bereits aus dem Reiche Gottes durch eigne Schuld ausgestoßen haben, ist ihnen das: „Wir haben Abraham zum Vater!“ noch im Sinne und auf der Zunge. — Der große trennende Schlund ist eine Anspielung auf die große Kluft, die sie selbst durch ihre fleischlichen Einbildungen

zwischen Juden und Heiden erhalten wollten, während Christus den Zaun der Trennung (Eph. II, 14. *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας* coll. Col. II, 14) bereits gestürzt und aus den beiden Getrennten Eins gemacht hatte. Sie erhalten ihn nun sich selbst zum Verderben. — Und besonders fein ist die Bitte, daß der reiche Jude bittet, den erst gleich einem todten Hunde (2 Sam. XVI, 9) verachteten, nun aber in Christo lebendig gewordenen Heiden in das Haus seines Vaters, also zu den Nachkommen Abrahams zu schicken, damit dieser Heide seine fünf noch lebenden Brüder (die fünf thörichten Jungfrauen) im rechtfertigenden Glauben ohne Gesetzeswerk unterweise. — Noch mehr solche feine Beziehungen ließen sich im Gleichnisse zeigen. Doch sind sie leicht von Jedem selbst zu finden. Unser Zweck ist erreicht, wenn wir das eigenthümlich Paulinische auch dieses Kapitels genügend nachgewiesen haben.

---

§. 17.

Kapitel XVII.

Röm. XIV, 17. 18.

Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Ὁ γὰρ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ, εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις.

In der nun folgenden Partie ist der Hauptgedanke, der sich durch die ganze Entwickelung windet: das wahre Reich Gottes, wie es nicht auf äußerliche Weise und durch äußerliche Uebungen, sondern im Glauben innerlich komme. — Röm. XIV, 13—23 ist eine eigentliche Parallele dazu.

Ironie gegen die zwölf Apostel und ihre Glaubenslosigkeit, ja ihre äußerliche Auffassung des Reiches Gottes überhaupt tritt dabei unverkennbar heraus. So schon in dem zweideutigen und von einem gewissen Spotte nicht ganz freien Zurufe: *Προσέχετε ἑαυτοῖς.*

V. 3, welcher auffallend an XII, 1 (προςέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων) erinnert und nicht sowohl bedeuten soll: „Hütet euch, daß ihr nicht durch Aergernisse verführt werdet!" (wobei man an die Aergernisse denken könnte, welche sie am Wandel und der Lehre Pauli, seinem Essen und Trinken mit Heiden rc. nahmen) — sondern vielleicht mehr: „Hütet euch, daß ihr nicht selbst Aergernisse gebet!" Und dabei könnte dann an die ärgerliche Aufregung (ἀναστατεῖν) gedacht werden, welche sie in den paulinischen Gemeinden durch ihr Eifern für jüdische Gesetzlichkeit verursachten. Man denke nur an Gal. V, 7—13: τίς ὑμᾶς ἐνέκοψε τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι; — Μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ· — ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἂν ᾖ.

So also sollten sie sich hüten: Aergernisse zu veranlassen; dem gegen sie besonders oder dem überhaupt fehlenden Bruder aber sollten sie, wenn er seinen Sinn ändere, vergeben; und wenn er siebenmal des Tages gefehlt hätte und er bereut's, soll ihm verziehen werden (V. 3. 4). Dies hat einmal eine offenbare Beziehung auf die Frage des Petrus bei Matthäus (XVIII, 21): „wie oft soll ich meinem Bruder vergeben, bis auf siebenmal?" und dann dem tieferen Sinne nach soll es anzeigen, daß sie den durch ihr Essen und Trinken bei Götzenmahlzeiten Anstoß gebenden Heiden und Heidenfreunden dies nicht nachtragen, sondern um der Reue und des Glaubens willen übersehen sollten.

Auch bei ihnen, den zwölf Aposteln, ist ja noch vieles nachzusehen; auch bei ihnen kann es am Ende nur Glaube und dankbare Liebe sein, wodurch sie in's Reich Gottes eingehen und ihrem Herrn gefallen können, nicht aber Verdienst der Werke. Dies wird namentlich durch den Knecht, welcher Alles gethan hat, aber doch kein Verdienst vor seinem Herrn dadurch bekommt (V. 7—10) *), anschaulich gemacht. Daß sie aber, die zwölf Apostel (V. 5 ist

*) Das Wort: „δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν" erinnert sehr bedeutungsvoll an den ebenso genannten δοῦλος ἀχρεῖος Matth. XXV, 30. —

absichtlich der Ausdruck *οἱ ἀπόστολοι* und nicht *μαθηταί* wie V. 1 gewählt), von dieser einzig wahren Verdienstlichkeit des Glaubens ohne Werke des Gesetzes leider noch gar keine Ahnung haben, müssen sie selbst durch ihre Bitte V. 5 bekennen. Denn die Worte: *Πρόςθες ἡμῖν πίστιν!* sind sicherlich nicht: „mehre uns den Glauben!" zu übersetzen — sondern: „gieb uns (zu unserm Gesetzeswesen) auch Glauben!" Darin liegt dann das offene, nicht ohne Schalkheit ihnen selbst in den Mund gelegte Geständniß: daß sie noch gar nichts von Glauben in sich verspüren und auch aus eigner Kraft dazu sich nicht verhelfen können. Und dies Geständniß wird dann auch vom Herrn seinerseits in der Antwort: *Εἰ εἴχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἄν* (V. 6) vollkommen bestätigt. Denn der gewiß nicht ohne Absicht gewählte hypothetische Satz vierter Art, das Imperfectum mit *ἄν* im Nachsatze, zeigt ja auf's Bestimmteste an, daß die Voraussetzung: „sie hätten Glauben" wirklich nicht statt finde: „Wenn ihr Glauben hättet;" ihr habt aber keinen. Auch der Ausdruck: „Nicht ein Senfkörnchen groß" (*ὡς κόκκον σινάπεως*), welches nach Matth. XIII, 32 ausdrücklich für das *μικρότερον πάντων τῶν σπερμάτων* erklärt wird, stimmt in ausgesuchter Weise dazu. Somit fehlt eben diesen *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* jede Spur wahren Glaubens; — und Gesetzeswerk und Eifer giebt doch kein Verdienst und macht nicht Gott gefällig. Sind sie also nicht in doppeltem Sinne *δοῦλοι ἀχρεῖοι* V. 10?

Zumal da ihnen außer dem Glauben auch dankbare Liebe gänzlich fehlt. Denn unter den zehn Aussätzigen, welche auf dem sinnvollen Wege durch Samarien, dies verachtete Land der Marien und Marthen, Lazarusse und verlornen Söhne mit ihrem ungetreuen Haushalter, nach dem sich reich und satt dünkenden Jerusalem dem Herrn begegnen, sind offenbar die zehn Knechte des Herrn (XIX, 13) oder wenn man lieber will, die zehn Jungfrauen (Matth. XXV, 1 ff.) zu denken. Da ihnen nach ihrem letztlich gegebenen Geständnisse der heilmachende Glaube fehlt, so sind sie mit einer Krankheit behaftet, welche, wie der Aussatz leiblich, so geistig sie von der

Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschließt und da sie selbst von dieser Krankheit sich nicht helfen können, so müssen sie um Hebung derselben sich zu Christo wenden. Auf sie weist deßhalb auch gleich die Anrede: *ἐπιστάτα* (V. **13**) hin, welche sonst ausschließlich den Zwölfen, vorzüglich dem Petrus, zugehört (**V**, **5**. **VIII**, **24**. **45**. **IX**, **33**. **49**). Dieser unterthänigen Anrede: „Gebieter!" entspricht dann auch die ehrfurchtsvolle Entfernung, in der sie sich halten (*ἔστησαν πόῤῥωθεν*), welche freilich auch das geistige Getrenntsein von Jesu durch den Mangel des Glaubens mit andeuten könnte. Bei der Heilung selbst ist es sodann unbestimmt gelassen, ob sie durch das Wort Jesu gereinigt werden, oder durch das Hingehen zu ihren Priestern, welche die wahren Aerzte und Versöhner für sie sind. Wenigstens werden sie erst *ἐν τῷ ὑπάγειν* (V. **14**) gereinigt. — Ein einziger von ihnen, ohne Zweifel Paulus, kehrt, als er sich von seinem unreinen Wesen (den *σκυβάλοις* Phil. **III**, **8**, welche ihn von der wahren Rechtfertigung und dem wahren Gottesreiche fern hielten) geheilt sieht, durch den Glauben an den, welcher ihn gehen heißt, geheilt sieht, nicht wieder zu seinen Priestern zurück, sondern vergißt sie und ihre Vorschriften und Opfer und eilt, das dahinten Liegende vergessend, seinem Befreier zu, fällt ihm zu Füßen und preißt Gott für die unverdiente Wohlthat, die er ihm durch Christum erwiesen hat. Dies Alles thut er, während die Andern nach Jerusalem gehen, im Lande der Gesetzesfreiheit, Samarien, wo die siebzig Jünger gewählt sind, und wo die *κώμη τις* V. **12** an die *κώμη* der Maria und Martha (**X**, **38**) und der geheilte Aussätzige an die Geschwüre des armen Lazarus erinnert (**XVI**, **20**), er selbst ein den Juden verhaßter Samariter, ein *ἀλλογενής*, wie er V. **18** genannt wird. — An diese Auffassung der gegebenen Erzählung mahnt vielleicht auch der bestimmte Artikel: *οἱ δέκα* (V. **17**), welcher die zehn bestimmten Knechte des Herrn bezeichnen soll, welche leider die ihnen erwiesene Wohlthat (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν* Gal. **II**, **6**) nicht fühlen, weil sie, wie ächte Pharisäer, meinen, ihnen als Abrahams legitimen Kindern stehe das von Rechtswegen zu und sie brauchten

sich dafür nicht eben zu bedanken, oder weil sie sich vielleicht gar einbilden, sie hätten sie mit ihren Werken verdient.

Mit diesem Mangel des innerlichen, dem Reiche Gottes wesentlichen Geistes, nämlich des Glaubens und der dankbaren Anerkennung von Gottes unverdienter Erbarmung ohne eignes Verdienst nur aus Gnaden, hängt dann wesentlich auch ihre ungeistige Auffassung vom Reiche Gottes als einer äußerlich erscheinenden *βασιλεία* zusammen, wogegen sich der Abschnitt vom **20—37.** Verse wendet. „Das Reich Gottes kommt nicht mit Herbeilauern! noch werden sie sagen: siehe da! oder: siehe dort! denn siehe! das Reich Gottes ist drinnen in euch!" — Das Wort: *μετὰ παρατηρήσεως* (V. **20**) ist offenbar gebildet, um an das Auflauern, *παρατηρεῖσθαι*, zu erinnern, welches den Pharisäern im Verhältniß zu Jesu wiederholt zugeschrieben wird (vergl. **XIV, 1.** *παρατηρούμενοι αὐτόν* und **VI, 7** und **XX, 20** und die komisch gehaltene Beschreibung **XI, 53.** *ἤρξαντο — δεινῶς ἐνέχειν — ἐνεδρεύοντες αὐτόν* ꝛc.), als hätten sie das Reich Gottes aus ihm herauslauern wollen. Es soll also heißen: Ihr werdet's mit all' eurem Auflauern nicht kommen machen und nicht kommen sehen. Es wird auch nicht an einem bestimmten äußerlich beschränkten Orte sich veroffenbaren, wie nach Matth. **XXIV, 27—31. XXV, 31** verheißen und wie es namentlich in der Nähe von Jerusalem von den jüdisch Gesinnten erwartet wurde. Denn das Reich Gottes (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* *)) ist innerlich

*) An dieser Stelle wird wohl am passendsten darauf aufmerksam gemacht, daß der bei Matthäus so beliebte Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bei Lukas nicht ein einziges Mal vorkommt, ohne Zweifel darum, weil ihm derselbe einen zu jüdisch-messianischen Begriff enthielt. Denn es bezeichnet dieser Ausdruck offenbar das aus den Himmeln mit Engelglanz und Herrlichkeit niederschwebende und sich auf Erden begründende Messiasreich, wie es Matth. **XXV, 31** ff. **XXVI, 64** ꝛc. deutlich bezeichnet ist. Dieser Gedanke vom Reiche Gottes, welcher dem Paulus in seiner frühern Zeit auch keineswegs ein fremder war (vergl. **1** Thess. **IV, 16** ff.), tritt doch in seinen späteren Briefen, namentlich in dem letzten gänzlich zurück und ist aus unserm Evangelio ebenfalls verbannt, daher denn auch der zu seiner Bezeichnung ganz besonders gehörige Ausdruck: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* durchgängig darin vermieden wird. Auch in den Briefen braucht Paulus diesen Ausdruck nie.

im Menschen, wie es denn Paulus Röm. XIV, 17 ausdrücklich als *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* beschreibt.

Demnach sagt auch der Herr V. 22 seinen Jüngern: Es würden wohl Unglückstage kommen, in denen sie sich sehnten, einen Tag seiner Erscheinung, wie sie nämlich dieselbe hofften, zu sehen. Aber keinen einzigen solchen Tag, geschweige tausend Jahre, würden sie in Wirklichkeit schauen. Denn des Menschensohn an seinem Tage (V. 24) ist gleich wie der Blitz, der kaum wahrgenommen, den Blicken schnell entzogen, durch den Raum unter dem Himmel dahinblitzt. Seine Gestalt und äußere Erscheinung ist fast ein Nichts; nur seine Wirkung ist mächtig und unwiderstehlich. So wird auch die Wiederkunft des Menschensohnes unerwartet plötzlich und mächtig, aber innerlich und darum den Blicken der äußern Augen sich verbergend sein. Eine weitere entschieden bloß geistige Entwickelung dieser Idee findet sich bei Johannes, z. B. XIV, 18. 23. *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς· ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*, während bei Matthäus (l. l.) die Wiederkunft Christi ganz sinnlich und jüdisch-messianisch verstanden ist *).

Von dieser wahren, geistigen Erscheinung seiner selbst und seines Gottesreiches aber müsse er — sagt der Heiland — Vieles leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden (V. 25. vergl. XXIV, 26. *ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*). Und wie in den Tagen Noahs werde es bei seiner Wiederkunft gehen. Sie würden ihr sinnliches Wesen forttreiben und nichts vom Geiste des Herrn und seinem Wirken ahnen, bis Feuer und Schwefel über sie falle und sie alle, wie Sodom, verzehre. So werde der Tag des Menschensohnes für sie sich veroffenbaren als Straftag über sie selbst und ihre Judenschaft, nicht,

*) Neben dem Gedanken des dem äußern Blicke sich Entziehenden, ist im Bilde des Blitzes, wie schon angedeutet, auch der des Plötzlichen und Unversehenen. Während sie noch darauf lauerten und sich danach umsähen, werde das Reich Gottes unter der Menschheit dastehen und Alles erfüllt haben, wie die Sündfluth und der Schwefelregen kam und da war, ehe und ohne daß die Menschen es dachten und drauf vorbereitet waren.

wie sie meinten, als ein Gerichtstag über die Heiden, an welchem sie auf zwölf Thronen als Richter säßen (Matth. XIX, 28), nicht als Tag der Herrlichkeit für sie und ihr Volk. Wer sich dann nicht eilend rette, werde umkommen. Gedenket an Loths Weib! (*μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ* V. 32.)

Das anhängliche Zurückblicken dieses Weibes nach ihrer Heimath und dem, was sie dort hatte und liebte, erinnert sehr an das Zurückblicken des Pflügenden (IX, 62), d. h. an die allzu anhängliche Liebe der jüdisch Gesinnten an ihr Judenthum, welche sie dann reif mache für's Untergehen. In diesem Sinne ist wohl auch V. 33 aufzufassen. Das doppelsinnige: *ψυχή* bedeutet einmal: ihr ganzes bisheriges Geisteswesen, alles was sie bisher geliebt und in sich als eigentlichen Lebensgrund besessen hatten, wie XIV, 26. *εἴ τις οὐ μισεῖ — τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.* Wer also dies sein altes Wesen dann, in der *παλιγγενεσία*, noch festhalten will, wird seine Seele, d. i. das wahre Geistesleben, das selige Leben im Reiche Gottes verlieren ꝛc. Denn wenn Jemand in Christo sein will, muß er eine neue Kreatur und in nichts mehr der Alte sein (vergl. 2 Cor. V, 17. *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, vergl. Gal. VI, 15); sonst wird er verworfen. Für diese Auffassung der *ψυχή* spricht vielleicht auch der Sinn des Wortes *ψυχικός* 1 Cor. II, 14: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος*, welches eben von diesem geistlosen jüdischen Wesen gebraucht ist.

Die Frage, welche sodann, V. 37, die Jünger als Antwort vorbringen: *Ποῦ Κύριε;* und welche wohl absichtlich so abgerissen, wie aus den Wolken fallend oder im Traume gethan dasteht, soll entweder andeuten, daß sie von der ganzen, ihrem Geiste fremden, Rede des Herrn nichts gefaßt, oder wie bei der Verklärungsgeschichte (IX, 32 f. *ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ — μὴ εἰδώς, ὃ λέγει*) sich theilnahmlos wie in Schlaftrunkenheit dabei befunden hätten. — Grammatisch zu ergänzen ist die Frage durch das letzte Glied des 35. Verses: *ποῦ ἀφεθήσεται ἡ ἑτέρα;* Und die Antwort Jesu

ist sehr einfach verständlich: Wo die Leiche, der Leib ohne Geist (σάρξ χωρὶς πνεύματος) ist, da werden sich die Adler versammeln, um ihn aufzuzehren. Daß damit das psychische, des Geistes entbehrende Judenthum gemeint und durch die scheinbar ungehörige Querfrage der Jünger und ihre Beantwortung der Sinn hervorgebracht sei: im jüdischen Lande, wo nur σάρξ, geistloser Buchstabe noch vorhanden ist, wird die eine der beiden Schwestern, die verworfene, zurückbleiben, während die andere angenommene sich weiters angesiedelt hat — scheint mir wenigstens nicht zweifelhaft zu sein.

---

§. 18.

Kapitel XVIII.

2 Cor. XII, 9. 10.

Καὶ εἴρηκέ μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ — ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

*) Die Parabel vom Κριτὴς τῆς ἀδικίας (V. 6), der Gott nicht fürchtet (vielleicht aber liebt? Röm. VIII, 15) und Menschen nicht scheut (vielleicht eben, weil er Gott und die Wahrheit höher als sie stellt?), aber durch das unablässige Betteln der armen Wittwe erweicht wird, erinnert einerseits an den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (XVI, 8) und andererseits an die Stelle vom Freunde, der des Nachts aufsteht, weil ihm der andere mit seinem Anhalten nicht Ruhe läßt (XI, 5 ff.). Es ist darin abermals die schon bei jener Stelle besprochene Idee vom unablässigen Beten (im Gegensatze zu Matth. VI, 7 ff.) an's Herz gelegt und zugleich ist noch der andere

---

*) Im ersten Verse ist das ächtpaulinische Wort ἐκκακεῖν zu beachten, vergl. Eph. III, 13.

Gedanke im Hintergrunde, wie er auch V. 7 klar ausgesprochen wird, daß Gott seine Tag und Nacht zu ihm rufenden Auserwählten (*τοὺς κατὰ πρόθεσιν κλητοὺς ὄντας* Röm. VIII, 28) gegen alle ihre Widersacher vertreten und sie und ihre Sache noch vor aller Welt zur Verherrlichung führen werde *).

„Aber wird wohl des Menschen Sohn, wenn er kommt, den Glauben auf Erden (herrschend) finden?" Auf diese (V. 8) bekümmerte Frage seiner so eben erst ausgesprochenen guten Zuversicht giebt sich Paulus in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner (V. 9—14) dem Geiste nach ganz die gleiche Antwort, wie sie ihm auf das nämliche Gebet hin von Gott selbst 2 Cor. XII, 9 f. ertheilt wird: *Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου* ꝛc. Das ächt Paulinische der Parabel ist von jeher anerkannt worden und es ist daher nur zum 14. Verse die wörtliche Parallele 2 Cor. XI, 7. *ἐμαυτὸν ταπεινῶν* wieder in Erinnerung zu bringen. Wer unter dem Pharisäer und wer unter dem Zöllner solle gedacht werden und daß namentlich das: *οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* (V. 11) auf die Heidenwelt, auf Alle außer dem Pharisäer und seinen Juden hinweise, bedarf keiner Bemerkung.

Der Gedanke an die ganz verdienstlose, einzig durch demuthsvolle Hingebung an Gottes Gnade zu erlangende *δικαιοσύνη* des göttlichen Reiches — wird dann in der Erzählung von der Annahme der Kinder (V. 15—17) fortgeführt.

Ja dieses Gefühl der gänzlichen Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit vor Gott wird von Jesu auch in Beziehung auf sich selbst ausgesprochen, wenn er V. 19 die Erklärung giebt: *Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός.* In der darauf,

---

*) Lukas hat hier wie im eilften Kapitel V. 5 ff. wohl absichtlich auffällige und für unsere Vorstellung von Gott etwas befremdliche Gleichnisse für die Empfehlung des unablässigen Betens gewählt, um sie dadurch dem Leser desto bemerklicher, im Gedächtnisse haftender und in ihrem Gegensatze gegen die Verordnung des *μὴ βαττολογεῖν* und des Nicht durch *πολυλογίᾳ* Erhörtwerdens und Erhörtwerdenwollens (Matth. VI, 7) recht grell hervortretend zu machen.

V. 20, folgenden Antwort auf die Frage des Ἄρχων wird man wieder die im Interesse des paulinischen Antinomismus gemachte Redaktions-Veränderung bemerken Jesus sagt nämlich nicht: „Halte die Gebote!" wie dies bei Matthäus (XIX, 17) als Bedingung des Eingehens zum Leben in der Form des bestimmten Befehles gesagt wird; sondern bei Lukas fragt Jesus nur: „Die Gebote kennst du?" als Einleitung zu der eigentlichen Antwort, die er dann erst im Weiteren ertheilt. Man könnte vielleicht sogar die Frage ironisch finden, wenn man bedenkt, daß sie an einen Gesetzeswächter, einen Ἄρχων gethan wird. Die weitere Stelle ist mit Matthäus ganz parallel; nur daß die Veränderung des ἔχων κτήματα πολλά in σφόδρα πλούσιος ἦν V. 23 die Erinnerung an den reichen Abrahamssohn im Gleichnisse vom armen Lazarus hervorruft. Den Zusammenhang dieser Erzählung mit der vorigen bildet ebenfalls der Gedanke der menschlichen Niedrigkeit vor Gott, welcher die Armen und Niedrigen eben um ihrer Niedrigkeit willen eher als die hochmüthigen Reichen in sein Reich kommen läßt, das ja eben ein Reich der erbarmenden Liebe und Erquickung für die Elenden ist.

Die wesentliche Veränderung, welche sodann in der an Petrus gerichteten Antwort V. 29. 30 gemacht und §. 2 schon berührt worden ist, soll einestheils das Jüdischmessianische und Unpaulinische in der Antwort bei Matthäus XIX, 28. 29 beseitigen, anderntheils zugleich den für die Zwölfe dort ausgesprochenen oder doch angedeuteten Vorrang entfernen, indem hier ganz allgemein: „Allen" (οὐδείς ἐστιν ὅς —), welche Aufopferung für's Reich Gottes auf sich nehmen, ohne daß vorher von den Zwölfen besonders gesprochen war, vielfältiger Lohn verheißen wird *).

*) Der Grund davon, daß Lukas die Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. XX, 1 ff.) nicht aufgenommen hat, leuchtet von selbst ein, wenn man bedenkt, daß der Grundgedanke dieser Parabel Belohnung selbsterworbenen Werkverdienstes ist, welcher Gedanke dem Paulus von vorn herein widersteht. Ihr entspricht vielmehr als Gegensatz die dem Lukas eigenthümliche Parabel

Statt eines Vorrangs wird vielmehr in der hier wiederkehrenden Leidensankündigung (V. **31**—**34**) den Zwölfen der schon **IX, 44** f. gemachte Vorwurf wiederholt, daß sie von der Bedeutung der Leiden und des Todes Jesu von Anfang an nichts vernommen hätten, sondern daß dies stets vor ihren Augen verborgen gewesen sei. Man vergleiche dazu Kap. **XXIV, 19**—**27** und die bekannten paulinischen Stellen **1** Cor. **I, 23**. *Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον*, Gal. **V, 11**. *ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* Sie wollen ja statt des sühnenden Blutes Christi nur das Verdienst der Werke gelten lassen.

Der durch das ganze Kapitel durchgehende paulinische Grund-Gedanke von der unverdienten Gnade Gottes in Christo, welche gerade die sich selbst verklagenden Sünder (V. **9** ff.), die kraft- und werklosen Kinder (V. **15** ff.), und die Armen und Niedrigen (V. **18**—**27**) am Ersten sucht und bloß um ihres Bettelns willen (V. **1**—**8**) zur seligen Kindschaft aufnimmt, — schließt sich auf's Herrlichste in der Erzählung vom blinden Bettler zu Jericho, den Jesus auf dem Wege heilt (V. **35**—**43**) vollendend ab.

Daß Matthäus (**XX, 30** ff.) zwei Blinde und zwar beim Herausgehen aus Jericho, Lukas nur Einen und zwar beim Eingehen in diese Stadt heilen läßt — erklärt sich theils aus dem Zusammenhange dieser Erzählung mit der vom Oberzöllner Zachäus, theils aus einem tieferen Gemüthszuge, nach welchem Paulus sich allein als geheilten Blinden ohne seinen Genossen Lukas darstellen will. Bei Lukas ist der Blinde nicht ohne Bedeutung ein Bettler (V. **35**). Es mahnt an den Anfang des Kapitels, an die arme bettelnde Wittwe zurück und erinnert daran, daß bloß die reine Erbarmung Gottes und Christi um des Glaubens (V. **42**) und unermüdeten Anhaltens willen zur Rettung verhelfe *).

XVII, 7—**9** und das Wort des **10**. Verses: „Wenn wir alles Befohlene gethan haben, sind wir noch unnütze Knechte und der Herr wird uns nicht einmal einen Dank (*χάρις* V. **9**), geschweige einen Lohn (*μισθός*) dafür schuldig sein.

*) An die Heilung des Paulus von seiner Erblindung auf dem Wege nach

§. 19.

Kapitel XIX.

Röm. IX, 30—33.

Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως. Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε —. προσέκοψαν γὰρ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος ꝛc.
und Gal. I, 15. 16.

Dieser Grundgedanke von der Gerechtigkeit ohne eignes Verdienst einzig durch demuthvollen Glauben und sehnsuchtsvolles Seufzen zu Gottes erbarmender Huld wird in der Erzählung vom Oberzöllner Zachäus weiter fortgeführt. Der zehnte Vers: „Denn des Menschensohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen das Verlorne," erklärt ja dies mit deutlichen Worten.

In dem gereinigten (זַכָּי Zachäus) Oberzöllner werden wir unbedenklich Paulum erkennen *), der früher reich war an allem

---

Damaskus erinnert vieles in unserer Erzählung. Auch er erblindete beim Nahen gegen die Stadt, Act. IX, 3. *ἐν τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ.* Und daher steht auch hier die Heilung statt beim Ausgehen aus Jericho vielmehr vor dem Eintritt in diese Stadt: *ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχώ.* Warum Jericho und nicht eine andere Stadt gewählt ist, siehe in der ersten Anmerkung zum nächsten Kapitel. — Und die Worte, mit denen Paulus Act. XXII, 13 seine Heilung erzählt: *Ἐλθὼν πρός με καὶ ἐπιστὰς εἶπέ μοι· Σαοὺλ ἀδελφὲ, ἀνάβλεψον· κἀγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν* erinnern doch gewiß sehr an die fast gleichen von V. 40—42: *Σταθεὶς — ἐκέλευσεν — ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν — καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον — καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψε —*; und auch das dortige: *ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* V. 16 gemahnt noch an das hier V. 43 gebrauchte: *ἠκολούθει αὐτῷ δοξάζων τὸν θεόν.*

*) Ein deutlicher Wink dafür ist auch die Wahl gerade der Stadt Jericho zum Schauplatze dieser Geschichte. Denn nach Phil. III, 5 (einer Stelle, welche überhaupt der beste Kommentar für unsere Erzählung ist) war Paulus aus dem Stamme Benjamin (*ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμὶν*, vergl. Röm. XI, 1). In diesem Stamme aber war bekanntlich Jericho die erste und vornehmste Stadt, vergl. Josua XVIII, 21 ꝛc. וְהָיוּ הֶעָרִים לְמַטֵּה בְּנֵי־בִנְיָמִין לְמִשְׁפְּחוֹתֵיהֶם יְרִיחוֹ. Wir begreifen also, wie sowohl die Heilung des Blinden, als des

Reichthum jüdischer Gesetzlichkeit, wie er dies Phil. III, 4—6 in's Einzelne beschreibt. Aber er sucht Jesum zu sehen, wer er ist und kann ihn erst vor dem Judenhaufen, der ihm im Lichte steht, nicht erkennen, weil er klein ist, *τῇ ἡλικίᾳ*. Diese *ἡλικία* ist nämlich das Unvollkommene, Kindliche seiner ersten Erkenntniß von Christo. Er erkennt ihn bloß erst *κατὰ σάρκα* (2 Cor. V, 16. *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*). Er ist also an Lebensalter in Christo und in seiner Erkenntniß der göttlichen Rathschlüsse noch nicht zum Manne, zum Maaße der vollkommenen Erkenntnißgröße herangewachsen; er ist noch im sündigen und fleischlichen Judenwesen niedergebückt. Da muß er, um Jesum sehen zu können, noch auf den Feigenbaum mit den ungenießbaren Früchten (dies ist *συκομορέα*) steigen, in welchem wir die *συκῆ* von XIII, 6 oder Petrum erblicken. Mit dem bespricht er sich (Gal. I, 18. *ἱστορῆσαι Πέτρον*), dem giebt er Rechenschaft von seiner Verkündigungsweise (ib. II, 2. *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν — μήπως εἰς κενὸν τρέχω, ἢ ἔδραμον*), nach seinen Bestimmungen richtet er sich bei Betreibung derselben (Act. XVI, 3. 4). Also von dem aus sucht er zum vollen Anschauen Jesu zu kommen, nachdem seine anfängliche Haupt-Blindheit vom Herrn selbst bereits gehoben war. Denn nach Matth. XVI, 18 ist er ja der Weg, durch den man allein zu Christus und Christus zu den Glaubenden sollte kommen können *). Aber der Herr ruft ihn von diesem vermittelnden Baume, der ihn nur die *σάρξ* Christi schauen läßt, herab und kommt selbst, persönlich und unvermittelt in sein Haus (*διὰ ἀποκαλύψεως* oder

Zöllner-Obersten in die Benjaminiten-Stadt verlegt werden mußte, da Paulus, der sich unter beiden selbst darstellt, ein Benjaminit und also Jericho sein Stamm- und Bürgerort war, wie Bethlehem der Bürgerort Jesu.

*) Man achte hier wieder auf das zweideutige *δι᾽ ἐκείνης* V. 4, was grammatisch auf *συκομορέα* bezogen werden muß: durch jenen Feigenbaum ging der Weg Christi zu den Menschen, wie der Nachfolger Petri auch jetzt noch sich für den vermittelnden Kanal ausgiebt, durch welchen der Geist Christi den Glaubenden in seiner Kirche zufließt. So Anfangs schon Petrus.

κατὰ ἀποκάλυψιν Gal. II, 2 und 2 Cor. XII, 7), um, was der Anblick Christi vom Feigenbaume herab nicht vermochte, ihn gänzlich umzuwandeln und einen durchaus neuen Menschen aus ihm zu machen. Er verläßt also eilig den Feigenbaum und nimmt den Herrn mit Freuden und ganzer Hingebung bei sich auf. Die Andern murren zwar darüber, der frühere Verfolger, der Erzzöllner (*ἀρχιτελώνης*) ist und bleibt ihnen ein Anstoß (Act. IX, 26. *πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες, ὅτι ἐστὶ μαθητής*). Aber der von seinem Unrath Gereinigte freut sich hoch und weiht sich von nun an einzig dem Herrn. Und seinen ganzen bisherigen Reichthum: seine Judenschaft, seine Geschlechtsvorzüge, seinen Gesetzeseifer und seine Gesetzesverdienste — das Alles giebt er zum Besten der Heidenwelt preis (Phil. III, 7 ff. *ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν* &c.) und was er ihr oder dem Christenthume in seiner früheren Verblendung entzogen hat, das erstattet er vierfältig zurück. Sein ganzes Leben giebt er, wie die arme Wittwe (XXI, 4. *ἅπαντα τὸν βίον, ὃν εἶχεν ἔβαλε*) dem Herrn und seiner Verkündigung unter den Heiden hin. So ist diesem Hause Heil widerfahren, sintemal auch er ein Sohn Abrahams ist (V. 9. 10).

An diese Darstellung seiner Heilung und Neugestaltung schließt nun der Apostel die Hinweisung auf seine Wirksamkeit unter den Heiden, unter welchen Christus sich sein Reich zuerst gewonnen habe, weil seine eigentlichen Bürger ihn haßten. In diesem Sinne ist das Gleichniß von den Talenten im Vergleich mit Matthäus (XXV, 14—30) bedeutend verändert. Alles Paulinische ist hinzugethan und alles Hinzugethane ist paulinisch. So gleich Anfangs das Fortziehen in ein fernes Land, vielleicht auch: ein weitausgedehntes Land (*εἰς χώραν μακράν* V. 12), um sich ein Reich dort zu gewinnen und dann erst zu den Seinigen sich zurückzuwenden, was entschieden auf Röm. XI, 25. 26 hinweist; dann die zehn Knechte (*δέκα δούλους* V. 13); denn soviel waren nach dem Tode des Ischarioth und der Enthauptung Jakobi von den ersten Zwölfen noch da; dann der Haß seiner Bürger und ihre aus-

drückliche Ablehnung seiner *βασιλεία* V. **14.** Auch bei der Belohnung, welche den Knechten ertheilt wird, finden wir, daß sie ganz so äußerlich gehalten ist, wie Matthäus sie in der Erwartung der Zwölfe und ihrer Judenchristen sein läßt (vergl. XIX, 28 f.). Die schöne Zusicherung, daß sie zur Freude ihres Herrn eingehen sollen, wird ihnen bei Lukas nicht ertheilt, sondern nur eine äußerliche Herrschaft dem Einen über zehn, dem Andern über fünf Städte (V. 17 u. 19), was ganz dem Sitzen auf zwölf Thronen in der angeführten Stelle des Matthäus entspricht *).

Der mißgünstige Zug im 25. Verse, nach welchem die übrigen Knechte dem ersten den Zuwachs seines Reichthums durch das ihm übergebene Pfund des trägen Knechtes beneiden, ist aus dem Gleichnisse von den Weinbergsarbeitern (Matth. XX, 11 ff.) hierher genommen und dieser Zug der aus Lohndienerei hervorgehenden Scheelsucht der Zwölfe ist das Einzige, was Lukas von diesem Gleichnisse nicht hat verloren gehen lassen, wenn er schon das Gleichniß selbst als unpaulinisch verschmähen mußte.

Endlich ist noch das Niedermachen der ihren Herrn verwerfenden Juden ein dem Heidenbegünstiger eigenthümlicher Beisatz V. 27, wofür Matthäus einen entsprechenden hat in der Bestrafung des unnützen Knechtes (Matth. XXV, 30), den er aus dem Hochzeitsaale des Gottesreiches in die äußere Finsterniß hinauswerfen läßt. Man wird dies auch ohne meine Erläuterung zu beziehen wissen, wenn man an den *ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος* bei Matthäus XXIV, 48 (vergl. Luk. XII, 45) gedenkt.

Bei der nun folgenden Stelle (V. 28—48), welche von der im Angesichte Jerusalems erfolgten Begrüßung Jesu als des erwarteten messianischen Königs handelt, sind ebenfalls wieder paulinische Abänderungen erfolgt. Nachzutragen ist dabei aus V. 11 die auffallende Bemerkung: *διὰ τὸ ἐγγὺς αὐτὸν εἶναι Ἱερουσαλὴμ, καὶ*

*) Da im gelobten Lande sich wirklich eine Pentapolis und eine Decapolis fand, so konnte die Stelle von den zehn und fünf Städten selbst ganz buchstäblich verstanden werden.

δοκεῖν αὐτοὺς, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι. Nach dieser erwarteten sie also: in dem gegenwärtigen Augenblicke werde Gottes Reich sichtbarlich hervortreten (vergl. 2 Theſſ. II, 2. *σαλευθῆναι* und *θροεῖσθαι — ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*) und von Jerusalem her werde sein Glanz aufgehen, sobald Jesus erst ganz an die Stadt hingelangt sei. Auf die Züchtigung dieser jüdisch-fleischlichen Erwartung ist es schon im Gleichnisse von den zehn Knechten mit abgesehen und auf dieselbe ungeduldig sehnsuchtsvolle, wenn schon verkehrte Erwartung ist es gemeint, wenn das Sichnähern und nähern gen Jerusalem wie geflissentlich immer wieder hervorgehoben wird (V. 11. *διὰ τὸ ἐγγὺς αὐτὸν εἶναι Ἱερουσαλὴμ* ꝛc. V. 28. *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν.* V. 29. *καὶ ἐγένετο, ὡς ἤγγισεν* ꝛc. V. 37. *ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη.* V. 41. *καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν τὴν πόλιν*), bis dann, wie er endlich die Stadt sieht, die ganze so lang gespannte Erwartung statt in anbrechenden Freudenglanz und Messiasjubel — und Herrlichkeit — nur in ein bejammerndes Weinen über Jerusalem sich auflöst, dem, weil es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat, nicht ein Stein wird auf dem andern gelassen werden. Wie kunstreich für diesen beschämend-enttäuschenden Eindruck die ganze Szene angelegt und durchgeführt sei, ist nicht zu verkennen.

In Hinsicht auf kleinere Nebenveränderungen ist ferner anzumerken: die seltsame Angabe des Matthäus (XXI, 7), daß sich Jesus einem Alt-Testamentlichen Citate zulieb auf zwei Thiere: Eselin und Eselsfüllen zugleich gesetzt habe (*ἐκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν*), berichtigt Lukas als etwas Unpassendes ebenso, wie er z. B. IV, 2 auch das Fasten bei Nacht (Matth. IV, 2. *νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα.* Luk. l. l. *οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*) als eine unpassende Angabe beseitigt hat *). Um jedoch an das

*) Zu solchen Veränderungen, die den Ueberarbeiter verrathen, gehören z. B. auch Ausdrucksveränderungen, wie XX, 21, wo die jedenfalls ungenauen und mißverständlichen Worte des Matthäus (XXII, 16): *οὐ μέλει σοι περὶ*

Ungeschickte der zwei Reit-Thiere für Einen Reiter zu erinnern, läßt er das Eine Fohlen, von welchem er spricht, zwei Herren angehören [οἱ κύριοι αὐτοῦ V. 33 *)] und giebt überdies durch die Bemerkung, es hätte noch kein Mensch je auf demselben gesessen (ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε V. 30) wie durch den Ausdruck: πορευομένου δὲ αὐτοῦ V. 36 nicht undeutlich zu verstehen, daß Jesus statt auf zwei Thieren zu reiten, vielmehr wohl auf gar keinem dürfte geritten sein. Denn wenn das Thier ein noch ganz ungebändigtes war, so war es, zumal von der genannten Thiergattung, zum Reiten gewiß nichts weniger als tauglich. Es hätte ohne Zweifel schon beim Herzuführen und Besteigen unbändigen Widerstand geleistet und noch vielmehr beim Reiten selbst unbändig gethan. Man müßte also das Reiten auf ihm ohne anders als Wunder ansehen, so gut wie das Reiten auf zwei Thieren bei Matthäus. Auch das Hastige und Mühsame, was in den Worten: ἐπιῤῥίψαντες und ἐπεβίβασαν V. 35 liegt: „sie warfen ihre Kleider (eilig) drauf und brachten Jesum auf das Thier" deutet darauf hin. Und den Ausschlag giebt endlich, wie schon bemerkt, das πορευομένου δὲ αὐτοῦ, was ganz wie Gegensatz zum vorigen Verse klingt und übersetzt werden darf: „da er es aber vorzog, zu Fuße zu gehen, breiteten sie ihre Kleider auf den Weg." Denn wenn sie ihre Kleider auf den Weg breiten wollten, mußten sie dieselben vom Thiere wieder herunter nehmen, auf welches sie bereits gelegt waren (τὰ ἱμάτια αὐτῶν sind ja V. 35 und 36 ganz die gleichen) — und so mußte auch Jesus, welcher auf ihnen gesessen hatte, wieder davon abgestiegen sein und zu Fuße gehen. Selbst das Ausbreiten der Kleider auf den Weg paßt für einen Fußgänger mehr, als für einen Reiter.

οὐδενός (du bekümmerst dich um Niemand oder Nichts) und: οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων (du siehst den Menschen nicht in's Gesicht) — verändert sind in das genauere: καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον.

*) Dieser Plural κύριοι soll wohl, da dieses Wort sonst fast ausschließlich als Bezeichnung Jesu gebraucht wird, stillschweigend sagen: auf jenen zwei Thieren des Matthäus hätten auch zwei κύριοι statt eines einzigen reiten können.

Betrachten wir — im Weiteren — den Zuruf, mit welchem Jesus begrüßt wird, so ist er bei Matthäus **XXI, 9** ganz jüdisch-messianisch. Er wird als Sohn Davids, als der längst erwartete große Judenkönig, willkommen geheißen, bei Lukas dagegen einfach als *βασιλεὺς* (V. **38**), der im Namen Gottes komme. Dies wird man aber nach dem unmittelbar vorangegangenen Gleichnisse von dem *ἄνθρωπος εὐγενής*, der sich seine *βασιλεία* in der Heidenwelt gewinnt (V. **12**), viel natürlicher auf einen Heidenkönig oder wenigstens auf einen allgemeinen Menschenkönig im Sinne des Evangelisten beziehen. Deßwegen ruft bei Lukas auch nicht der *ὄχλος*, welches Wort den Judenpöbel bezeichnet, sondern die gesammte, heidnische wie jüdische Jüngermasse (*ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* V. **37**); und Jesus muß sich noch von einigen Pharisäern aus dem Judenpöbel (*τινες τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου* V. **39**) darüber tadeln lassen, daß er einen solchen (unjüdischen?) Zuruf annehme. Er antwortet aber entsprechend: Wenn diese, zum Theil wenigstens, Fremden schweigen würden, so müßte wirklich das geschehen, dessen Möglichkeit Johannes der Täufer (**III, 8**) drohend ausgesprochen hat: daß die Steine zu Kindern Abrahams, d. h. des Gottesreichs erweckt und aus Todtem Lebendige würden. Denn sie, seine ursprünglichen Bürger, hassen ihn ja und wollen ihn nicht über sich König sein lassen und ziehen sich selbst beweinenswerthen Untergang zu. — Das: *καὶ σύ* V. **42** deutet hin auf die Heiden: Möchtest auch du, wie die Heiden, erkennen ꝛc. — In den Worten des **48**. Verses: *ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων* ist der Gedanke des parallelen Verses Matth. **XXI, 46** zwar wieder gegeben, aber viel umsichtig richtiger und allgemein verständlicher ausgedrückt: sie hingen bloß mit ihren Ohren an ihm, hörten ihn gern sprechen. Ob ihr Herz an ihm gehangen habe, ob es über das Hören hinaus bis zum Verstehen gekommen sei, bleibt also wenigstens dahin gestellt.

So hätten wir denn auch durch dieses Kapitel in allen Veränderungen das Paulinische: Heidenfreundliche und Judenfeindliche

nachgewiesen, wie es z. B. Röm. XI, 25—28 sich ausgesprochen findet. Ja, in jener Stelle des Römerbriefes sind sicher die Worte des 28. Verses: „*Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον μου ἐχθροὶ δι᾽ ὑμᾶς*“ auf unser Lukas-Evangelium zu beziehen, wie es auch die älteste Kirche, wahrscheinlich nach einer uralten beglaubigten hermeneutischen Tradition, wirklich gethan hat. „In meinem Evangelium behandle ich sie (die Juden) als meine Feinde um euret- (der Heiden) willen ꝛc.“ Das thut er doch gewiß in jedem die Juden betreffenden Worte unseres Lukas-Evangeliums und namentlich sehr bestimmt in unserm Kapitel, wo er die Juden geradezu als Feinde Jesu im Gleichnisse von den Talenten darstellt (V. 14. *ἐμίσουν αὐτόν* — man achte auf das starke Imperfectum statt des sonst immer gebrauchten Aorist!) und auch als Feinde vor seinen Augen niederschlagen läßt (V. 27. *κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου*), — eine Stelle, deren glühende und harte Worte fast an den berüchtigten 9. Vers des 137. Psalms erinnern: „Wohl dem, der deine stammelnden Kinder nimmt und am Felsen zerschmettert!“ oder auch an die Worte Pauli im Galaterbriefe V, 12. *ὄφελον! καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.*

---

§. 20.

Kapitel XX.

2 Theſſ. I, 5—7.

Δίκαιον παρὰ θεῷ, ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν, καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ᾽ ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ, μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ꝛc.

In diesem Kapitel finden wir bloß die Abschnitte des Matthäus XXI, 23—46 und XXII, 15—46 mit wenigen Abänderungen wieder. Sie sind dort schon antijüdisch oder doch antipharisäisch genug.

Die bemerkenswertheren Veränderungen außer den bloß stylistischen sind: die Weglassung des οἰκοδεσπότης V. 9 (vergl. Matth. XXI, 33). Das Wort wird zwar auch von Lukas gebraucht, z. B. XIV, 21; doch erinnert es immer stark an das οἶκος Ἰσραήλ und Lukas zieht deßhalb in seinen Parabeln das einfache ἄνθρωπος oder τὶς vor. An das Haus Israel und sein Gesetz rc. erinnerte auch die aus Jesaias V. genommene Beschreibung der besondern Fürsorge des Hausherrn für seinen Privat-Weinberg, wie sie Matthäus (ib.) gegeben hat, weßhalb sie Lukas im allgemeinmenschlichen Interesse wegläßt. Als Gegner der Gesetzeswerke tilgt er dann die dreimal bei Matthäus vorkommende Forderung von Früchten (καρποί), welche der Weinbergsbesitzer anspricht. So hat er statt: καιρὸς τῶν καρπῶν (Matth. V. 34) bloß: ἐν καιρῷ V. 10; und die Worte: οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν (Matth. V. 41), sowie die Worte Matth. V. 43: ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς hat er V. 16 gänzlich beseitigt. Denn Paulus will von seinen Jüngern keine Gesetzes-Früchte. Das Einzige, was der Herr des Weinbergs durch seinen Diener einfordern läßt, ist im V. 10 angegeben: ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δῶσιν αὐτῷ. Man wolle hier ja nicht übersehen, daß nicht der Plural καρποί, welches gleich ἔργα wäre, sondern der Singular: καρπός gebraucht ist! Denn dieser weist uns geradewegs zu der erläuternden Stelle Gal. V, 22, wo wir diese einfache Frucht ausführlich dargelegt finden. Es ist die Frucht des Geistes (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος) oder wie es Eph. V, 9 heißt: ὁ καρπὸς τοῦ φωτός, die Frucht des kindlichen Liebes-Geistes, welchen Gott selbst in die Herzen aussendet und welcher: „Abba, Vater!“ darin ruft (Gal. IV, 6). Wer aber den hat, der ist eben nicht mehr unter dem Gesetze (Gal. V, 18. Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον) und hat also mit den καρποῖς des Matthäus nichts mehr zu thun. — Dieser kindliche Geist ist's aber eben, welchen Gott beim jüdischen Volke immer vergeblich gesucht hat und noch vergeblich sucht. Das πνεῦμα,

welches nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐξ ἀκοῆς πίστεως empfangen wird, fehlt selbst den Zwölfen noch und so fehlt ihnen natürlich auch seine Frucht (ὁ καρπὸς τοῦ ἀμπελῶνος), die Geistesfrucht des Gottesreiches. — Der Ausruf: Μὴ γένοιτο! V. 16 ist vielleicht nicht ohne die Absicht, sie lächerlich zu machen, in den Mund der Hörenden gelegt. Wenigstens macht er einen solchen Eindruck, wie auch die komischen Ausdrücke des 20. Verses, zu denen die XI, 53. 54 ganz parallel sind.

Außer den vielen eigenthümlich paulinischen Ausdrücken, welche gerade in den nun folgenden Erzählungen statt der von Matthäus gewählten gebraucht sind *), ist besonders auf die Veränderung in V. 34 ff. hinzuweisen. Dort wird nämlich statt der ἀνάστασις des mehr jüdischen Begriffes das mehr paulinische: αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος gebraucht: die alte Zeit und die des einst ganz vollendeten Gottesreiches, von der er 1 Cor. XV, 23—25 und 50—53 ausführlicher spricht. Und das: καταξιωθέντες — τυχεῖν V. 35 erinnert bestimmt an den Gedanken der Aufnahme in's Reich Gottes aus freier Gnade ohne Verdienst, wie ihn Paulus auch sonst, selbst mit denselben Worten, z. B. 2 Thess. I, 11. 5. ausspricht: εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. — Ferner enthält der Beisatz: „sie können nicht mehr sterben" V. 36 den paulinischen Gedanken von 1 Cor. XV, 26. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θανατός, vergl. V. 54. κατεπόθη ὁ

---

*) Solche paulinische Ausdrücke sind:

ἀρχῇ καὶ ἐξουσίᾳ V. 20, vergl. Röm. XIII, 1 f. 1 Cor. XV, 24. Eph. VI, 12 und öfter;

φόρος V. 22 statt κῆνσος, vergl. Röm. XIII, 6.

πανουργία V. 23, vergl. 1 Cor. III, 19. 2 Cor. XI, 3.

selbst κενός V. 10, vergl. Gal. II, 2. Phil. II, 16. 1 Theß. III, 5 und ὀρθῶς διδάσκειν V. 21, vergl. Gal. II, 14. ὀρθοποδοῦσι;

ferner:

υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου V. 34 und υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως V. 36 und υἱοὶ τοῦ θεοῦ ib. vergl. Röm. VIII, 14. 16. Gal. IV, 5. 6. Eph. II, 3. V, 6. 8.

αἰὼν οὗτος und μέλλων V. 34 f. vergl. Eph. I, 21.

θάνατος εἰς νῖκος *). — Auch die υἱοὶ θεοῦ sind ein ganz paulinischer Begriff (s. d. Anmerkung!).

Nur fragend will ich bemerken, ob nicht vielleicht im 37. Verse die Worte: ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραάμ ꝛc. darum gewählt seien, daß man versucht werde, zu denken: Christus habe sich selbst hier als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnen wollen? Dies ist wenigstens bei dem sonstigen Gebrauche des Wortes κύριος für die Person Jesu sehr nahe gelegt und der Gedanke, Jesum als Gott selbst anzusehen, ist ein paulinischer, wie die klassischen Stellen Röm. IX, 5. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας! 1 Tim. III, 16. θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ ꝛc. Tit. II, 13. τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ und 1 Cor. XV, 47. ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ unleugbar beweisen. Denn man wird mit aller Kunst diesen Gedanken aus ihnen nicht wegdeuten. Und derselbe könnte auch in unsrer Stelle liegen. 1 Cor. X, 1—4 giebt dafür noch einen besondern Anhalt, indem dort die Wolke, unter der die Israeliten durch die Wüste zogen und der Fels, aus welchem sie tranken, also ihre sie begleitenden Gottes-Symbole ausdrücklich auch von Christo verstanden werden. Und die Form, in welcher Jesus da von sich selbst als einer dritten Person sprechen würde, dürfte uns ebenfalls nicht an dieser Auffassung hindern. Paulus war so in seine eigenthümlichen Ideen in unsrer Stelle gerathen, daß er leicht vergessen konnte, der

---

*) Ob in diesen Worten zugleich eine polemische Beziehung liege gegen einen Tod der Seele, an welchen z. B. Jakobus (V, 20. ψυχὴν ἐκ θανάτου σώσει) denken läßt, oder gegen einen zweiten Tod (δεύτερος θάνατος Apoc. XX, 6. XXI, 8 und δὶς ἀποθανόντα Jud. 12) — darüber will ich nichts Bestimmtes behaupten. Doch nahmen vielleicht die jüdischen Gegner Pauli, wie die im Lukas sorgfältig veränderten Stellen des Matthäus X, 28. ψυχὴν ἀπολέσαι oder XVI, 26. ψυχὴν ζημιοῦσθαι, vergl. Luk. IX, 25 vermuthen lassen, an, daß an dem allgemeinen messianischen Gerichtstage die Gottlosen, namentlich die heidnischen Feinde des erwählten Volkes geistig würden vernichtet, nach dem ersten Tode noch einem zweiten bei ihrer Auferstehung preis gegeben werden. Diese Annahme findet wenigstens in den Briefen Petri, Jakobi und Judä manche Anhaltspunkte für sich.

Herr und nicht er selber rede. Und überdies haben wir ja schon XI, 49 ein Beispiel gehabt, daß Jesus seine eignen Aussprüche oder sich selbst wie etwas schon geschichtlich Gewordenes, Vergangenes und Fremdes citirte. Der Uebergang zu V. 41—44 würde jedenfalls durch die genannte Auffassung ein sehr angemessener werden, da Jesus in diesen weiteren Versen sich unumwunden eine höhere als davidisch-menschliche Abkunft zuschreibt. — Indessen überlasse ich gern die angeregte Frage weiterer einläßlicher Untersuchung gelehrterer Männer.

Die letzten drei Verse (45—47) vom Gerichte über die heuchlerischen Pharisäer erinnern, wie bereits das: *καταξιωθέντες αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν* (V. 35) gethan hat, wieder lebhaft an den Anfang des zweiten Thessalonicherbriefes Kapitel I, besonders V. 5—10. — Das durch und durch Paulinische auch in den Abänderungen dieses Kapitels wird schwerlich irgendwer in Frage ziehen.

---

§. 21.

Kapitel XXI.

2 Thess. II, 1—12.

Im Gegensatze zu dem sich überall vordrängenden Hochmuthe der Pharisäer, womit Kapitel XX, 45—47 geschlossen hat, tritt am Anfange des XXI, V. 1—4 die arme Wittwe mit ihrer stillen und anspruchlosen aber in Liebe so reichen Gabe in den Tempelhof ein und erinnert wie an den Pharisäer und Zöllner XVIII, 9 ff., so besonders an die arme aber liebevolle Sünderin gegenüber den sich heilig dünkenden kalten Pharisäern Kap. VII, 44 ff. Das auf sich und seine Werkverdienste hochmüthige Judenthum wird in allen diesen Bildern dem an Werken armen aber in demüthiger Liebe desto reichern Heidenthume entgegengestellt.

Aber jenes stolze Judenthum mit seinen Werken allen wird untergehen und von seinem Tempeldienst, vom Tempel selbst und

seinem Gepränge auch nicht eine Trümmer unzerstört bleiben; die Liebe aber der armen Wittwe bleibt ewig. — Von der dann folgenden Rede Jesu (V. 5 ff.) über seine Zukunft und das Schicksal, welches seinen Angehörigen in seinem Dienste drohe (V. 12 ff.), ist im Hinblick auf Matthäus (XXIV, 3) vorauszuschicken, daß die Zuhörerschaft bei Lukas eine andere sei als die, welche dort angegeben wird. Bei Matthäus l. l. sind es bloß seine engeren Jünger (οἱ μαϑηταὶ κατ' ἰδίαν); hier dagegen ist's Jeder, den man sich selbst dabei denken will: τινων λεγόντων V. 5 läßt's gänzlich unbestimmt. Man darf also ungehindert auch die 70 Heidenapostel als Zuhörer denken. Denn wollte man noch das τινές in dem Sinne fassen, daß es: nur einige und also: nicht viele bedeute, so sind doch diese τινες bloß die Fragenden, welche die Rede veranlassen; aber wer der Hörerkreis sei, ist nirgends bestimmt. Und da der Ort, wo gesprochen wird, hier der Tempelvorhof und nicht wie bei Matthäus der Oelberg ist, so ist schon darum eine umfassendere Zuhörerschaft wenigstens sehr wahrscheinlich. Es ist also an der durch ihre Verheißungen für die Jünger besonders wichtigen Rede des Herrn, welche bei Matthäus (X, 17—22) allein den Zwölfen zu Gute kommt, hier auch den andern Jüngern Antheil gegeben.

Der 19. Vers vom Retten der Seele durch Ausharren bei Christo ist nur etwas paulinischer ausgedrückt, als bei Matthäus (X, 22), wo es heißt: ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωϑήσεται. Denn Paulus liebt ganz besonders das Substantivum ὑπομονή, vergl. 2 Thess. III, 5. ὁ δὲ κύριος κατευϑύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ ϑεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ, vergl. 1 Thess. I, 3 ꝛc. *).

---

*) Ueberhaupt gemahnt Vieles in unserm Kapitel an den ersten und zweiten Thessalonicherbrief, namentlich auch viele in demselben vorkommende, von Matthäus abweichende Ausdrücke, welche sich in jenen Briefen wiederfinden, z. B.:
ἀκαταστασία V. 9 und ἀποστασία 2 Thess. II, 3.
οὐκ εὐϑέως ib. und μὴ ταχέως 2 Thess. II, 2.

Der Judenfeind aber zeigt sich in der viel bestimmter und lebhafter gehaltenen Schilderung der Zerstörung Jerusalems, von welcher Matthäus (XXIV, 15 ff.) nur verhüllt und mehr andeutend zu sprechen wagt; und in der geflissentlichen fast spottenden Wiederholung des Gebotes, aus Judäa zu fliehen V. 21: *φευγέτωσαν — ἐκχωρείτωσαν — μὴ εἰςερχέσθωσαν* ꝛc.*); und endlich am stärksten darin, daß all dies große Elend der Juden ausdrücklich als gerechtes Strafgericht über Jerusalem und Zorn Gottes über dieses Volk bezeichnet wird (vergl. V. 22. *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗται εισιν* ꝛc. und V. 23. *ἔσται — ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ*). Man wird dadurch theils an die Parabel von den Talenten Kap. XIX, V. 27, theils lebhaft an die Worte im 2. Thessalonicherbriefe I, 6 erinnert: *Εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ, ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν — ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und II, 12. *ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες* ꝛc. —

Das Zerstört- und Vertretensein Jerusalems von den Heiden aber wird V. 24 bis auf den Zeitpunkt festgesetzt, bis zu welchem die Heiden sämmtlich in's Reich Gottes würden eingegangen sein (*ἄχρι*

στόμα καὶ σοφίαν V. 15 und *στόματι μαχαίρας* V. 24 und *πνεύματι τοῦ στόματος* 2 Theſſ. II, 8.
οἱ ἀντικείμενοι V. 15 und *ὁ ἀντικείμενος* 2 Theſſ. II, 4.
ὑπομονή V. 19 und 2 Theſſ. I, 4. III, 5. —
ἡμέραι ἐκδικήσεως V. 22 und *διδόντος ἐκδίκησιν* 2 Theſſ. I, 8.
βαρηθῶσιν V. 34 und 2 Theſſ. III, 8. — Auch *συνοχή* V. 25 ist bekanntlich ein paulinischer Ausdruck, vergl. 2 Cor. II, 4. — und *ἀγρυπνεῖτε δεόμενοι* ist ganz dasselbe wie 1 Theſſ. V, 6. *μὴ καθεύδωμεν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν* ꝛc. — *ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ* V. 23, vergl. 1 Theſſ. II, 16. *ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*.

*) Solche tautologische Häufungen bei Bemerkungen, welche den Jüngern oder Pharisäern unehrenvoll sind, haben wir schon mehrere bei Lukas gefunden, vergl. IX, 45. *ἠγνόουν — ἦν παρακεκαλυμμένον — μὴ αἴσθωνται*. — XVIII, 34. *οὐδὲν συνῆκαν — ἦν κεκρυμμένον — οὐκ ἐγίνωσκον*. — XI, 53. 54. *δεινῶς ἐνέχειν — ἐνεδρεύοντες — ζητοῦντες θηρεῦσαι*. — XII, 4. 5. *λέγω ὑμῖν — ὑποδείξω ὑμῖν — ναὶ λέγω ὑμῖν*. — *μὴ φοβηθῆτε — φοβήθητε* dreimal.

πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν) ganz in dem paulinischen Gedanken von Röm. XI, 25.

Und endlich ist die mit προςέχετε ἑαυτοῖς eingeführte und eigenthümlich auffallende Warnung V. 34: „seht euch vor für euch selbst, daß eure Herzen nicht mit Rausch und Trunkenheit und Erdensorgen beschwert seien!“ gewiß wieder mit scharfer Beziehung auf die Zwölfe gemeint. Wir haben wenigstens das: προςέχετε ἑαυτοῖς noch nie anders als in beißendem Sinne zu ihnen sagen gehört, vergl. XII, 1. προςέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις und XVII, 3. προςέχετε ἑαυτοῖς! (nämlich ἵνα μηδεὶς σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων). Und auch die bedeutungsvolle Voranstellung des ὑμῶν: eure, gerade eure Herzen (wie ὑμῶν ὁ πατήρ XII, 30), stimmt entschieden dafür. Man wird versucht, dabei an die Worte Phil. III, 19 zu denken: ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, Worte, welche wenigstens ganz wie für unsere Stelle gesagt scheinen, vergl. dazu 1 Cor. IX, 4—6. — Ob nicht auch die Ausdrücke V. 28: ἀνακύψατε und ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν: „duckt euch auf und erhebt eure Häupter,“ welche jedenfalls ein seltsames Bild geben, mit Ironie auf die Messias-Erwartungen der Judenschaft und Judenjüngerschaft gesagt seien, will ich nur zu bedenken geben. Ihre Hoffnung wird wenigstens hier ebenso zu nichte, ja zum bittern Gegentheile gemacht durch die Ankündigung der Bestrafung und Zertretung Jerusalems durch die Heiden, wie XIX, 41 durch das Weinen über Jerusalems Verblendung und endliches Schicksal.

Die Ermahnung zum Wachen und Beten, V. 36, erinnert endlich noch an die gleichen Ermahnungen Pauli 1 Thess. V, 6—8: Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσι· καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν. Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες, νήφωμεν, — eine Stelle, welche offenbar mit der unsrigen

in Beziehung steht, so wie sie auf die schlafenden Jungfrauen (vielleicht aus Rausch schlafenden?!) hinweist, welche in den *ὡς οἱ λοιποὶ* genugsam angedeutet sind. — Wie diese Andeutungen, so weist auch die Mahnung zum steten Gebete (*ἀγρυπνεῖτε δεόμενοι*) unverkennbar auf Paulum und seine bekannten Anweisungen: 1 Theff. V, 17. *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, Phil. IV, 6 u. a. hin.

Zweiter Abschnitt.

Leidens-Geschichte.

---

§. 22.

a) Die Abendmahls-Szene und die Jüngerschaft, so wie die Reden zunächst um dieselbe.

Lukas XXII, 1—46.

1 Cor. X, 16. XI, 23—29.

Wir treten mit diesem Kapitel ein in die Geschichte der Leiden des Herrn — eine Geschichte, die unserem Gefühle besonders ernst und heilig von jeher gegolten hat; und doch werden wir auch in sie die paulinische Polemik gegen Matthäus und selbst seine oft scharfe Ironie hineingehen sehen. Ja, da dieser Theil der heiligen Geschichte von Anfang an als ein besonders wichtiger ist angesehen worden, so dürften uns selbst schneidendere Züge gerade in ihm nicht sonderlich befremden.

Schon wenn wir die That und das Ende des Verräthers bei Matthäus und Lukas vergleichen, fällt in die Augen, daß Lukas sie um vieles heilloser, als Matthäus, erscheinen läßt. Denn Judas ist einer der Zwölfe, was Lukas nicht versäumt an beiden Orten, wo Judas auftritt, wieder bemerklich zu machen V. 3: *ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα* und V. 47. *εἷς τῶν δώδεκα.*

Seine That aber wird buchstäblich als eine Satansthat bezeichnet (V. 3. *εἰςῆλθε σατανᾶς εἰς Ἰούδαν*) und bis zu Ende als solche festgehalten und auch in ihren Folgen als solche dargestellt. Deßhalb läßt ihn Lukas beim Abendmahle bestimmt mit anwesend sein. Denn erst nachdem die Abendmahlsworte alle gesprochen sind, sagt Jesus V. 21: „die Hand des ihn Verrathenden sei mit ihm auf dem Tische." Demnach war der Verräther über das ganze Abendmahl noch zugegen, während bei Matthäus (XXVI, 25 ff.) der Verräther vor der Abendmahlshandlung als solcher bezeichnet und also die Muthmaßung erweckt wird, er habe sich wohl noch vor der Feier desselben entfernt. Dies ist aber keineswegs ganz unbedeutend. In der Parallelstelle zur Abendmahls-Szene des Lukas, nämlich im eilften Kapitel des ersten Corintherbriefes, sagt Paulus zweimal V. 27 und V. 29: wer dieses Brod unwürdig esse und diesen Kelch unwürdig trinke, sei schuldig des Leibes und Blutes des Herrn und esse und trinke sich selbst das Gericht.

Die Wahrheit dieser erschütternden Worte wird nun an einem der Zwölfe zuerst nachgewiesen. Judas ist nämlich bei Lukas das erste und wirklich Schauder erweckende Beispiel, wie einer Brod und Wein unwürdig und sich zum Gerichte genossen habe und wie ihm dies göttliche Gericht wirklich auf dem Fuße nachgefolgt sei. Bei Matthäus sühnt er seine That einigermaßen wieder durch die tiefe Reue, mit der er (XXVII, 3—10) das Blutgeld den Anstiftern der Handlung in Zerknirschung vor die Füße wirft, sich selbst der Blutschuld an einem Unschuldigen anklagt und in Verzweiflung die Strafe mit eigner Hand an sich vollzieht. Er nimmt dadurch wieder Mitleid in Anspruch und man wird geneigt, ihm an der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, die aus dem vergossenen Blute Christi nach den Worten Matthäi (XXVI, 28) für viele hervorgeht, auch noch Antheil zu gönnen.

Aber bei Lukas fehlen diese Versöhnung verheißenden Worte. Es wird bei ihm V. 20 von einer *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* nichts an dem Abendmahlstische gehört, an welchem Judas als unwürdiger Theilnehmer mit anwesend ist. Verstockt sitzt er dabei und verstockt

bleibt er nachher. Von dem erworbenen Sündenlohne kauft er sich einen Acker (Act. I, 18. *ἐκτήσατο χωρίον ἐκ τοῦ μισθοῦ τῆς ἀδικίας*); von Reue und Verzweiflung spürt und weiß er nichts; die Rächerhand Gottes wirft ihn (auf seinem Blutacker) zu Boden, daß er jählings niederstürzend mitten auseinander berstet (*πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος*) und alle seine Eingeweide ausgeschüttet werden (*καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ*) — ein so grauenvoll geschildertes Ende, daß man nicht zweifeln kann, es solle der Glaube erweckt werden, der Verräther sei vom Satan, dem er sich aus Habsucht verkauft habe, leibhaftig in all seinen Sünden geholt worden und die unwürdige Theilnahme am Abendmahle habe dazu auch das Ihrige mitgewirkt.

Auch von der Abendmahlsstimmung der übrigen elf Jünger ist uns bei Lukas wenig Erhebendes gesagt *). Statt wie bei Matthäus (XXVI, 22. *καὶ λυπούμενοι σφόδρα*) über die Ankündigung des Todes und Verrathes innig betrübt zu werden, fangen sie sehr kaltblütig an, unter sich selbst auszumachen (Luk. XXII, 23), wer aus ihnen wohl der sein möchte, der das thun solle. Und als sei eine solche That des Verrathes, von einem aus ihrem Kreise begangen, nicht im mindesten demüthigend oder niederschlagend für sie, fangen sie an, mit einander zu zanken (*φιλονεικία ἐγένετο ἐν αὐτοῖς* V. 24), wer sich unter ihnen dünke, der größte zu sein (*τὶς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων*), als ob etwas Vorzügliches darin liege, sich recht viel einzubilden. Dieses *δοκεῖν* ist wohl

*) Das: *κατὰ τὸ ὡρισμένον* V. 22 ist ein Ausdruck, der im ersten Corintherbriefe II, 7 *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν — ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν* eine Parallele findet. Die dortige Stelle hat um so mehr Verwandtschaft mit der hiesigen, wenn man bedenkt, daß nach Luk. XXIV, 26 eben das *παθεῖν*, also der Tod Christi, der Eingang zu seiner *δόξα* war, und daß Paulus gerade in jenem Kapitel des Corintherbriefes und dem vorangehenden ersten das Kreuz Christi als die Weisheit, die er predige (I, 23. II, 2) und die den Geretteten die höchste Weisheit sei, auf's Bestimmteste hervorhebt. So ist also dies *ὡρισμένον τοῦ θανάτου τοῦ σταυροῦ* in unsrer Stelle ganz eigentlich dasselbe, wie jenes *προώρισεν εἰς δόξαν* im ersten Corintherbriefe und etwas ächtpaulinisches.

schwerlich anders zu erklären *). Denn dieses Wort ist ja bei Paulus fast klassisch für die hohe und hohle Einbildung auf sich selbst, in welcher Petrus und die Seinigen es einander zuvor zu thun suchten, vergl. Gal. II, 2 u. 6. *τοῖς δοκοῦσι* und *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι τι* und V. 9. *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι.* In eben diesem Briefe wird dann mit Beziehung auf sie die weitere Bemerkung gemacht: VI, 3. *εἰ δοκεῖ τις εἶναί τι, μηδὲν ὤν, ἑαυτὸν φρεναπατᾷ.* Und eben dahin gehört die Benennung *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Cor. XI, 5. XII, 11 und das Sichselbstrühmen (*ἑαυτοὺς συνιστάνοντες*) ib. X, 12 und Anderes. — Auf diese übermäßige Einbildung von sich selbst, worin es einer dem andern habe zuvorthun wollen, ist es also hier abgesehen, wenn schon der ganze heilige Ernst der Abendmahlseinsetzung dadurch bitter verkümmert wird. Man weiß sogar nicht, ob nicht der letzte Theil der Worte Jesu, welche er ihnen (V. 29. 30) auf ihr Streiten hin sagt, nämlich die ächt-jüdischen und sinnlich-messianischen Verheißungen, die er ihnen da giebt, anstatt ernstlich ironisch zu ver-

*) Wenn man den Anlaß bedenkt, bei welchem dies Streiten um den Vorrang statt findet, so liegt sehr nahe zu glauben, daß einer bei Tische über dem andern oder näher zur Rechten Jesu habe sitzen oder liegen wollen, eine ganz pharisäische Bestrebung, vergl. XX, 46. *προσέχετε ἀπὸ τῶν γραμματέων — τῶν φιλούντων — πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις.* Darauf scheint auch die Antwort Jesu, nämlich das *διακονεῖν* und *ἀνακεῖσθαι* V. 26. 27 anzuspielen und das *ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* ꝛc. V. 30: „Ich verordne euch eine Herrschaft, wie ich sie selbst von Gott empfangen habe, daß ihr an meinem Tische (dem Abendmahlstische?) in meinem Reiche liegt und zwar nicht auf einfachen Polstern, sondern wie Könige auf zwölf Thronen ruhend und die zwölf Stämme Israels richtend." — Gegen diese Worte sticht sein eignes Dienen bedeutungsvoll ab und so bekommt das Ganze offenbar eine sehr deutliche und bittere Beziehung auf jedes Wort in der Stelle Matth. XX, 20 ff. Sie trinken seinen Becher (Matth. l. l.) beim Abendmahle aber mit den pharisäischen Gedanken äußeren Vorranges und jüdisch-messianischer Herrlichkeit, so daß er ihnen mit bitter-schneidender Ironie sagt: „Ihr, die ihr in meinen Prüfungen die Treue (durch Verrath, Flucht und Verleugnung) so schön bewiesen habt (*διαμεμενηκότες* V. 28), streitet jetzt um den Vorrang; und ich verheiße euch: ihr sollt in meinem Reiche an meinem Abendmahlstische einst auf zwölf Königsthronen sitzen und nicht wie ich dienen, sondern euch dienen lassen und die zwölf Stämme Israels als Gewalthaber richten."

stehen sei. Eben hat er ihnen (V. 20 f.) die Demuth empfohlen und ihnen gesagt: sie sollten nicht Herrn und gewalthabende Könige sein und sein wollen. Und in dem gleichen Athem soll er ihnen sagen: sie würden auf Thronen sitzen und gewalthabende Richter (ἐξουσιάζοντες) sein über die Stämme Israels, und soll es ebenfalls ernstlich meinen? — Offenbar nur des grellen, den innern Widerspruch recht scharf hervorstellenden Gegensatzes wegen hat Lukas diese matthäanische Verheißung von ihrer dortigen Stelle (Matth. XIX, 28) gerade hierher gebracht. Und das Essen und Trinken auf seinem Tische in seinem Reiche thut einem fast weh am Abendmahlstische berührt zu hören, zumal wenn man dies sinnliche jüdisch-beschränkte Glück als seine eigentliche διαθήκη an die Zwölfe bezeichnet sieht. Denn daß die Worte διατίθεμαι und διέθετο V. 29 an die διαθήκη V. 20 zurückmahnen sollen, ist wohl kaum in Zweifel zu ziehen, da sie ja bloß das Verbum zu jenem Substantiv, also in Wahrheit das gleiche Wort sind. — Sicher hat Lukas durch diese ironisch-gemeinten Worte nur die sinnliche Ansicht und Hoffnung der Zwölfe vom Messiasreiche und seiner Herrlichkeit, wie sie bei Matthäus durchgehends hervortritt, scharf geißeln wollen. Darauf führt außer dem schon erwähnten Gegensatze zum Sinne der unmittelbar vorhergehenden Worte (V. 26 f.) auch die Angabe des Verdienstes, um dessentwillen ihnen dieser Lohn im Himmelreiche testamentarisch verfügt werde, nämlich darum: „weil sie in seinen Versuchungen stets bei dem Herrn geblieben wären.“ Aber kann man dies anders als ironisch fassen? Denn eben hat sich Judas zum Verrathe entfernt und Gottes Gericht geht ihm unsichtbar nach. Einer der zwölf Throne steht also schon leer ehe das verheißende Wort ausgesprochen ist. Und ehe es noch verhallt sein kann, folgt die Ankündigung von der Verleugnung des Petrus, nach welchem sammt allen Elfen der Satan begehrt hat (V. 31. ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς) und zwar, wie das ποτὲ ἐπιστρέψας V. 32 anzeigt, nicht erfolglos begehrt hat. Denn er hat ja verleugnet und nach Matth. XXVI, 56 sind auch alle übrigen Jünger in der Stunde gerade seiner härtesten

Versuchung vom Herrn geflohen und haben ihn verlassen statt bei ihm zu bleiben (*οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον* statt: *διαμεμενηκότες* zu sein).

Ich kann mir deßhalb diese Verse: **28—30** in keiner Weise anders als ironisch (etwa als ironischen Ersatz für Matth. **XXVI, 31.** *πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* ꝛc.) gesagt denken, will aber gern mich bescheiden, wenn ein Andrer die aufgezeigten Schwierigkeiten daraus einfach und genügend wegdeuten kann. — Um alles, was in dem gleichen Abschnitte ironische Beziehung hat, hier gleich zusammen zu fassen, muß ich nicht nur daran erinnern, daß die Ankündigung von der Verleugnung Petri bei Lukas unmittelbar an die besprochenen Verheißungen angefügt ist (V. **31** ff.), während sie Matthäus erst auf dem Wege nach Gethsemane (**XXVI, 30** ff.), also nach einer eingetretenen Zwischenpause erfolgen läßt; sondern auch auf die Anrede: *Πέτρε* im **34.** Verse muß ich aufmerksam machen. In allen vier Evangelien ist dies das einzige Mal, wo dieser Jünger mit diesem Namen angesprochen wird. Sonst wird er immer, wie gerade auch im **31.** Verse, mit: „Simon" angeredet. Warum nun eben hier die Anrede: *Πέτρε*, d. h. Felsenmann? — — Weil der Name gerade an dieser Stelle und nur an ihr zur Ironie für ihn wird. Denn da, wo ihm erklärt wird: er werde trotz seiner zuversichtlichen Versicherungen dreimal verleugnen, erscheint er offenbar am wenigsten als ein Felsen, sondern als Gegentheil davon. Da also wird der Name zum ironischen Spottnamen: „Ich sage dir, starker Fels, der Hahn wird heute nicht rufen, ehe denn du dreimal geleugnet hast mich zu kennen!" Das also ist der Fels, auf dem die Kirche steht und den nicht die Pforten der Hölle, — aber das erste beste schwache Mädchen (*παιδίσκη τις* V. **56**) zum Wanken bringt. Ja V. **31. 32**, also gerade vorher, wird ausdrücklich gesagt: daß sein Glaube nahe daran gewesen wäre, ganz auszugehen und daß dies nur durch Fürbitte Jesu noch abgewendet worden sei, daß er sich erst späterhin vielleicht bekehren werde und dann erst

seinen Brüdern eine Stütze, ein Fels zum Anhalten und Aufrichten werden könne. Somit ist die Anrede *Πέτρε* für dieses schwankende Rohr jetzt offenbar nur ein Spott.

Die Worte, die sich dann im gleichen Zuge an die Verleugnungsverkündigung anreihen vom **35—38.** Verse und welche von den Interpreten mit Recht sehr räthselhaft gefunden werden, nämlich die Anweisung: „sich Reisetaschen und Geldbeutel und ein Schwert um jeden Preis anzuschaffen, weil er noch unter die *ἀνόμους* werde gerechnet werden" — haben ebenfalls einen für die Zwölfe bedenklichen Sinn. Sie wollen nämlich sagen: sie sollten sich jetzt auf Noth und Streit gefaßt machen; denn er werde (von Paulus und den Seinigen) unter die Gesetzesgegner (*μετὰ ἀνόμων*) gerechnet oder das Gesetz als in ihm und durch ihn aufgehoben erklärt werden. Alles ihn Angehende komme erst in dieser Erklärung und Gesetzesaufhebung zu Ziel und Abschluß. Da würden dann sie, die eifrigen Gesetzverfechter, freilich das Schwert nöthig haben. Indessen sei es an zwei Schwertern genug. Denn sie haben ja nur zwei Hauptgegner, also nur zwei Schwerter gegen sich, nämlich Lukas und Paulus (vergl. **XII, 52.** *τρεῖς ἐπὶ δυσὶ, καὶ δύο ἐπὶ τρισί*).

Nach diesen Erörterungen haben wir jetzt wieder an den Anfang unsres Kapitels zurückzukehren und zu sehen, wie auch dort, also schon vor der Abendmahls-Szene *), ironische Züge so wenig, als

*) Daß aus dem Bethanischen Mahle des Matthäus und der bei demselben geschehenen Salbung bei Lukas das Mahl bei dem Pharisäer Simon (VII, 36 ff.) geworden sei, wird keines Beweises bedürfen. Bei Lukas ist nur Alles inniger, demüthiger, mit Einem Worte: paulinischer. Die demuthsvolle Liebe des Weibes ist in den Vordergrund gestellt, die Beziehung der Salbung auf den Tod Jesu getilgt; dafür ist aber dann der paulinische Grundstoff im Lukas, nämlich die liebewarme Zöllner-Sündhaftigkeit auf der einen, und der wegwerfende Heiligkeitsdünkel des Pharisäers auf der andern Seite schärfer herausgestellt. Die Stelle der murrenden Jünger des Matthäus vertritt bei Lukas der Pharisäer Simon, welcher bei Markus zum *Σίμων ὁ λεπρός* (XIV, 3) geworden ist, allein. So ist aus dem Bethanischen Mahle des Matthäus das der reuigen Sünderin des Lukas geworden.

nach derselben, fehlen. Von jeher ist die Art auffallend gefunden worden, wie Jesus bei unserm Evangelisten den Ort der Herberge will ausfindig machen lassen. Petrus und Johannes werden nämlich V. 8 ff. beauftragt, in die Stadt zu gehen. Da werde ihnen ein Mann begegnen, der ein irdenes Wassergefäß trage. Dem sollten sie in das Haus nachfolgen, in welches er gehe. — Denken wir nun an die Antiochenische Szene, wo Petrus die bekannte Rolle im Interesse jüdischer Reinigungsgesetze spielt, — so liegt die Anspielung darauf in unserer Stelle ganz nahe. Jesus unterläßt für seine Person die Waschungen vor Tische bei unserm Evangelisten (vergl. XI, 38) ausdrücklich. Hier aber giebt er den beiden Stützen jüdischer Reinigkeit den Auftrag, bei Bestimmung der Abendmahlsherberge vor allem darauf zu sehen, daß sie in ein Haus kämen, in welchem die Wassergefäße und das nöthige Reinigungswasser nicht fehlen. Denn nach Joh. II, 6 dienten diese *κεράμια ὕδατος* oder wie sie dort heißen *ὑδρίαι λίθιναι* ausdrücklich für die Besorgung der jüdischen Reinigungsvorschriften (*κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων*). Diese Beziehung soll wohl die sonst auffallende Anweisung im zehnten Verse haben *). Freilich mochte es auch überhaupt eine sehr zweckmäßige Anweisung für Auffindung eines Paschahmahl-Saales sein, einem Manne nachzugehen, welcher einen irdenen Krug mit Wasser trägt, wie es zu den Waschungen bei Tische erforderlich war. Denn ein solcher hatte sicher alles Andere zur Paschahmahlzeit bereits hergerichtet und trug nun bloß noch das letzte Erforderniß zur Abhaltung derselben, das Reinigungswasser, nach Hause. Wer einem solchen nachging, durfte

---

*) Hat etwa der sinnvolle Johannes diese in den Abendmahlssaal gebrachten Wasserkrüge und das in ihnen befindliche zur Reinigung bestimmte Wasser benutzt, um mit Hinblick auf die Erklärung V. 27. *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν* die Fußwaschung daraus vornehmen zu lassen? — und hängt etwa auch sein Hochzeitmahl zu Kana und seine Wasserverwandlung in Wein mit diesen Wasserkrügen im Abendmahls- diesem königlichen Hochzeitmahls-Saale zusammen? — Da trinkt er den Wein, den er von nun an nicht mehr trinken wollte, wieder im Reiche Gottes.

daher wohl sicher sein, einen zum Abhalten der Paschahmahlzeit vollständig gerüsteten Saal anzutreffen. Vielleicht mochte es selbst Sitte für Fremde sein, solchen Leuten mit Wasserkrügen, die an jenem Tage gewiß zu hunderten zum Wasserholen kamen, bloß nachzugehen, um gewiß zu einem bereiteten Speisesaale zu kommen.

Jetzt sind uns nach Durchgehung aller Reden unmittelbar vor und nach der Abendmahlseinsetzung noch die Abendmahlsworte selbst in ihrer Eigenthümlichkeit bei Lukas zu betrachten. Daß sie parallel mit **1** Cor. **XI**, **23** ff. seien, bedarf, da es von jeher anerkannt ist, keines Wortes. Eigenthümlich ist aber außerdem im Vergleich mit Matthäus, daß ein Doppelpaar von Aussprüchen Jesu über die Abendmahlszeichen erscheint und das erstere Paar V. **15**—**18** sich in das zweite V. **19** u. **20** auf eine sehr bemerkenswerthe Weise hinüberschlingt. Die ersten beiden Paare nämlich, welche mit einem: *καὶ εἶπε* (V. **15**. **17**) anheben und mit einem *λέγω γάρ* (V. **16**. **18**) ihr *εἶπε* begründen, enthalten außer der Hinweisung auf seinen Tod zugleich eine Erklärung über das bisherige Paschah, wodurch es als ein bloß vorläufiges und für die Zukunft nicht mehr giltiges erklärt wird. Dieses Paschah (*τοῦτο τὸ πάσχα*) werde er nicht mehr halten, bis es seine Erfüllung gefunden habe im Reiche Gottes (*ἕως οὗ πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*). Demnach war es bisher nur eine Weissagung oder ein Schatten des Zukünftigen und seine Vollendung oder seine eigentliche Wesenheit (*σῶμα*) findet es erst in der Bedeutung, die ihm durch Christum und seine Bestimmung darüber zu Theil wird *). Wie er das vom Paschah, das von ihm und den Seinen zum letzten Male gegessen wird, sagt, so sagt er das Gleiche vom Weine im **18**. Verse: „er werde nicht mehr davon trinken, ehe das Reich Gottes, das also nahe bevor-

*) Man vergl. Col. **II**, **17**. *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ*, d. h. das Wesen aber findet sich bei Christo, und **1** Cor. **X**, **3**—**6**. *πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός). — Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* — vergl. Hebr. **X**, **1**.

steht, gekommen sei." Bei diesem zweiten Gliede ist einmal zu bemerken die feierliche Darreichung (*λάβετε τοῦτο*) des Bechers mit dem Beisatze *διαμερίσατε ἑαυτοῖς*. Dieser Beisatz aber, das Vertheilen des Einen Trankes (*πόμα* 1 Cor. l. l.) unter die einzelnen Glieder mahnt bedeutungsvoll an die paulinische Abendmahlsauffassung, nach welcher dieses Mahl ein Mahl der Gemeinschaft aller Genießenden am Einen Leib und Blute Christi bedeutet (vergl. 1 Cor. X, 16. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι;*). Wie ihre Väter in der Wüste alle aus dem gleichen geistigen Felsen, der ihnen nachfolgte, tranken, — so trinken die Christen, welche die eigentlichen Grundbilder zu jenen *τύποις* ausmachen, jetzt alle aus dem Lebensblute desselben in seiner Wahrheit erschienenen Christus. Diese Gemeinsamkeit soll das Vertheilen des Bechers (*διαμερίσατε ἑαυτοῖς*) andeuten und das *εὐχαριστήσας* soll das *ποτήριον* zu dem mystischen Charakter eines *ποτήριον εὐλογίας* erheben.

Dieses Wort *εὐχαριστήσας* (V. 17), wie die feierlichen Worte der Darreichung: *Λάβετε τοῦτο*, bringt aber zugleich jene Verschlingung des typischen Wortpaares mit den eigentlichen Abendmahlsworten hervor, von welcher bereits Erwähnung gethan worden ist. Denn dieses *εὐχαριστήσας* kehrt V. 19 in den eigentlichen Abendmahlsworten, aber nur bei dem Brechen des Brodes, nicht bei dem Reichen des Abendmahlsbechers wieder. Ja der Becher wird in der Abendmahlsrede durch das beigefügte *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* V. 20 offenbar von dem Brode getrennt und ein Zwischenraum zwischen die Darreichung vom Brode und die Darreichung des zweiten mit den eigentlichen Abendmahlsworten begleiteten Bechers gebracht.

Dadurch wird der von den Abendmahlsworten begleitete Becher ganz isolirt für sich hingestellt und von dem Becher der Danksagung (*ποτήριον τῆς εὐλογίας*) bestimmt unterschieden als ein Becher, bei dem die *εὐλογία* nicht statt fand. Und somit erhalten wir in der Abendmahls-Szene des Lukas die umgekehrte Folge, daß der

Danksagungsbecher mit feierlichen Darreichungsworten und dem bedeutungsvollen Geheiße, ihn unter sich zu vertheilen, zuerst, das Brod der Brechung aber erst als das zweite gereicht wird. Dann folgt ein zweiter Becher ohne ein begleitendes Brod (V. 20) nach völlig geschlossener Mahlzeit isolirt für sich nach. Daß diese Auffassung auch durch das thatsächliche Aufgestelltsein von zwei Bechern beim Paschahmahle Bestätigung finde, braucht nicht erwähnt zu werden.

Wir erkennen darin den vollkommensten Parallelismus mit 1 Cor. X, 16. Denn dort finden wir (V. 16) den Segnungsbecher dem Brechen des Brodes ebenfalls vorangestellt: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;* — Wenn dann Lukas auch die zweite Abendmahlsstelle im ersten Corintherbriefe XI, 23—25 an jene erste X, 16 möglichst unverändert anfügen wollte, so konnte dies nur durch Trennung des zweiten eigentlichen Abendmahlsbechers vom ersten geschehen mittelst der eingefügten Worte: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* V. 20. So findet die katholische Kirche ohne anders für ihre Trennung des Brodes vom Weine einen biblischen Anhalt in der Abendmahlsbeschreibung des Lukas. Und eben so findet sie darin einen Anhalt für die größere Bedeutung, die sie dem Weine oder Blute vor dem Brode wenigstens in der genießenden Abendmahlsfeier beilegt. Denn daß Lukas den Brodgenuß auf beiden Seiten von einem Weingenusse läßt eingeschlossen sein, hat wohl seinen Grund in dem dogmatischen Umstande, daß dem Paulus das Blut Christi weitaus als das wichtigere Sühnungsmittel galt. Begreiflich. Denn im jüdischen Opferwesen war das Blut als der Träger und Behälter der Seele (vergl. Lev. XVII, 11) auch als das eigentlich Sühnende anerkannt. Mit seinem Blute hat Christus die ewige Erlösung geschafft (Hebr. IX, 13. 14 ꝛc.) und von der *ἀπολύτρωσις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* kommt bekanntlich gar viel bei Paulus vor (Röm. III, 25. Eph. I, 7 ꝛc.). So ist also wohl begreiflich,

wie im Lukas der Becher besonders vorangestellt und nach dem übrigen Mahle noch einmal nachgebracht wird.

Die Worte der eigentlichen Einsetzung: „*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*“ entsprechen den vorhergehenden Reden V. **16**, welche das bisherige Paschah als abgethan und ein höheres im Reiche Gottes nachfolgend erklären. Sie bestimmen und verordnen die Begehung dieses neuen als eines Mahles zum Gedächtnisse Christi. Bei Matthäus fehlt eine solche Bestimmung gänzlich und er läßt es also seinem Geiste gemäß beim alten jüdischen Paschah verbleiben. Denn kein Jota vom Gesetz darf hinfallen und Alles, was von den Pharisäern verordnet ist, hat seine Geltung (**XXIII, 3**). Nur kommt das Messianische, nämlich die Verheißung seiner Wiederkunft, um es neu mit ihnen zu feiern, hinzu. Diesen Sinn bringt offenbar die veränderte Stellung und Fassung der Worte Matth. **XXVI, 29** in dieselben. Sie werden hinter die Todesankündigung gesetzt, um zu bezeichnen: Er werde sein Blut vergießen, um für die Sünden Vieler Sühnung zu schaffen. Mit dieser Sünden-Tilgung werde dann das letzte und hauptsächlichste Hinderniß der Erscheinung des Gottesreiches gehoben und folglich der Tag näher gerückt, an welchem das jüdisch-messianische Reich seines Vaters kommen und er es neu darin mit ihnen trinken werde. Man vergleiche nur die Worte im **64**. Verse des gleichen Kapitels: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως, καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.*

Dieser judaistrenden Auffassung der Abendmahlsworte hat Lukas durch seine veränderte Stellung und Fassung vorgebeugt und durch die typischen Reden und die Einsetzungsworte: *τοῦτο ποιεῖτε* ꝛc. ein neues vom alten Paschah abgelöstes Abendmahl für seine neue Stiftung, worin weder Juden noch Heiden, sondern eine neue Kreatur in Christo sein sollte (Gal. **VI, 15**. Col. **III, 11**), begründet.

Wie ein solches Herausgehen Christi und seines Reiches aus der alten Gesetzesanstalt auch in dem Sinne des **37**. Verses: „*ἔτι*

τοῦτο δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ, τό· μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη“ liege, ist schon bemerkt; und bei Gelegenheit der Verklärungsszene **IX, 30. 31** ist angedeutet worden, daß der *ἐν δόξῃ* erscheinende Moses, welcher dem Herrn dort sein Ende vorhersagt, vielleicht auch zusammengedacht werden könne mit dem Engel V. **43**, welcher hm Kraft zur Vollbringung dieser schweren Aufgabe verleiht.

In der Szene zu Gethsemane selbst (V. 39) ist hinsichtlich der Jünger zu bemerken, daß Lukas theils auf dem Wege das: *Προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (Matth. XXVI, 32), theils die ehrenvolle Auswahl des Petrus und der Zebedaiden (ib. V. 37) zu seinen besondern Genossen und Tröstern im großen Leidenskampfe als für diese Männer zu auszeichnend getilgt hat. Dasselbe gilt von allen dahin bezüglichen Worten Jesu bei Matthäus. An die Stelle der bei ihnen gesuchten und nicht erreichten Tröstung wird eben der Engel vom Himmel mit seinem wahreren Troste gesetzt.

Weiteres wollen wir hierbei nicht bemerken und gehen zum zweiten Stadium der Leidens-Geschichte, dem Beginne der Leiden selbst und deren Darstellung in den beiden Evangelien fort.

---

§. 23.

b) Die eigentlichen Leiden des Herrn und seine eigentlichen Feinde in denselben.

Lukas XXII, 47 — XXIII, 56.

1 Cor. II, 7. 8.

Ἀλλὰ λαλοῦμεν σοφίαν Θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

Mancherlei Abweichungen machen sich in diesem Abschnitte schon für das äußere Auge bemerkbar, z. B. die Weglassung der Worte

Jesu Matth. XXVI, 52. 53: „Stecke dein Schwert an seinen Ort. Denn alle, welche zum Schwerte greifen, werden durch's Schwert umkommen ꝛc.," bei Lukas V. 51. Diese Weglassung werden wir aber wohl begreifen, wenn wir bedenken, daß Jesus bei Lukas eben erst (XXII, 36) die entgegengesetzte Anweisung gegeben hatte, sich ein Schwert zu kaufen, doch wohl, um es im bevorstehenden Kampfe zu gebrauchen. Er konnte also nicht gut das gerade Gegentheil im nächsten Augenblicke sagen. Und Lukas hat bei seinem polemischen Charakter auch sonst die friedfertigen Worte Christi, wie z. B. das: „Selig sind die Friedfertigen!" und: „Selig sind die Sanften!" ꝛc. nicht aufgenommen.

Daß ferner die Berufungen auf Alttestamentliche Schriftstellen, welche erfüllt seien oder noch erfüllt werden sollten, auch hier bei Lukas fehlen, z. B. die von Matth. XXVI, 54. 56. 31 angegebenen, ist nur dem sonstigen Charakter dieses Evangeliums gemäß.

Gehen wir dann dem Petrus zu seiner Verleugnung in den Hof des Hohenpriesters nach, so stellt sich heraus, daß die Erzählungen der beiden Evangelisten hier im Wesentlichen ganz gleich sind. Lukas faßt sich nur in Allem etwas kürzer, läßt seine Feindschaft gegen Petrus, was hier ohnehin zu merklich und noch dazu überflüssig wäre, nicht besonders hervortreten, während Matthäus seine sonstige Vorliebe für diesen Apostel gerade durch stärkere Ausdrücke in den Verleugnungen als eine doch unparteiische und der strengsten Wahrheit in seinen Berichten unnachtheilige beurkunden will. Die Umstellung der Verleugnungen bei Lukas scheint mir ohne tiefere Absicht zu sein. Lukas hat nämlich die erste Verleugnung des Matthäus XXVI, 70. *οὐκ οἶδα τί λέγεις* zur dritten (Luk. XXII, 60. *οὐκ οἶδα, ὃ λέγεις*); die zweite (XXVI, 72) *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον* zur ersten: V. 57. *Γύναι, οὐκ οἶδα αὐτόν*; und die dritte bei Matthäus mit der zweiten gleichlautende zu einem: *οὐκ εἰμὶ ἐξ αὐτῶν* wohl der Abwechselung, oder mehrfacherer Verleugnung wegen, gemacht. Die Selbstverfluchungen und Verschwörungen des Petrus läßt er weg.

Eine schon etwas mehr sagende Veränderung ist die, welche sich in der Angabe des gegen Jesum ausziehenden Häscherpersonals bei Lukas findet. Bedeutungsvoll ist sie schon darum, weil sie einen charakteristischen Zug der Lukas-Erzählung durch die ganze eigentliche Leidens-Geschichte hindurch bildet. Er bekundet nämlich seine Judenfeindschaft deutlich durch die rücksichtslose, alle Scham und Selbstachtung vergessende Geflissenheit, mit welcher er die Häupter der Juden zur Wegräumung Jesu eifrig sein läßt. Die Hohenpriester und Aeltesten scheuen sich nicht, selbst gegen ihn als Häscher auszuziehen (V. 52. *εἶπε δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς — καὶ πρεσβυτέρους*). Denn diese Nachtzeit ist die wahre Zeit für die Ausübung ihrer Obrigkeit *). — Sie scheuen sich ferner nicht, ihn selbst zu verspotten, aus keinem andern Grunde, als um ihre Wuth an ihm zu kühlen. Denn nach V. 61 (*στραφεὶς ὁ Κύριος ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ*) steht Jesus unter seinen Häschern im Hohenpriesterlichen Hofe nahe bei Petrus. Und die Männer, welche ihn da gefangen halten, sind ohne Zweifel die *συλλαβόντες* des 54. und also die *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι* des 52. Verses. Die also verspotten und schlagen ihn. Das sind die Amtshandlungen, welche sie statt des amtlichen Vorverhörs des Matthäus (XXVI, 57 ff.) bei Lukas ausüben **).

Um dann auf dieses Vorverhör des Matthäus selbst zu kommen, — so zeigt sich in der Abänderung, welche die Verhandlungen desselben im eigentlichen Verhöre des Lukas (V. 66 ff.) gefunden haben, wieder die paulinische Judenthums-Bekämpfung. Im Matthäus XXVI, 60. 61 wird die Aussage über Jesum, daß er geäußert habe, den Tempel abbrechen und einen neuen bauen zu wollen, ausdrücklich als *ψευδομαρτυρία*, d. h. als ein Lug über

*) *ἐξουσία* hat nach XX, 20 eben diese Bedeutung: obrigkeitliche Amtsgewalt. Auf diese Weise und in dieser Zeit übten sie, die Diener des Satan (*τοῦ σκότους*), ihre Amtsgewalt (*ἐξουσία*) naturgemäß aus.

**) Der Ausdruck *δέροντες* V. 63 statt des matthäanischen *κολαφίζειν* findet sich als ein dem Paulus geläufigerer auch 2 Cor. XI, 20: *ἀνέχεσθε — εἴ τις ὑμᾶς εἰς πρόςωπον δέρει.*

Jesum bezeichnet. Nach der Meinung des Matthäus hat also Jesus diese Aeußerung niemals gethan und in seinem Evangelium findet sich auch eine solche Aeußerung in der That nicht, sondern vielmehr Aeußerungen im entgegengesetzten Sinne (vergl. V, 17). So etwas konnte sein Jesus unmöglich gesprochen haben und es ist *ψεῦδος*, es ihm Schuld zu geben. Der *Χριστός* des Lukas dagegen könnte eine solche Erklärung sehr wohl von sich gegeben haben. Sie wäre durch und durch in seinem Geiste und Lukas könnte nur sich selbst widersprechen und seinem Zwecke schaden, wenn er das Zeugniß über dies Wort als eines von Jesu ausgegangenen für *ψευδομαρτυρία* erklärte und damit leugnete, daß es von Jesu ausgegangen sei. Darum läßt er diese Aussage lieber ganz weg. Daß er sie aber im Matthäus gelesen, also gekannt und bloß in seinem Berichte beseitigt habe, verräth er diesmal ganz deutlich, indem er seinen Hohenpriester V. 71 auch wie Matthäus V. 65 sagen läßt: *Τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας;* diese Aeußerung paßt wohl gut bei Matthäus. Denn da waren Zeugen aufgetreten und somit hat das Wort *μαρτύρων* seine gute Beziehung; bei Lukas aber, wo von aufgetretenen und abgehörten, ja von überhaupt nur gesuchten Zeugen gar nichts erwähnt ist und also ein Wort von dem Bedürfen w e i t e r e n Z e u g n i s s e s keinen Grund und keine Beziehung hat, können die Worte *ἔτι* und *μ α ρ τ υ ρ ί α* nur aus einem andern Evangelium herübergenommen sein. Denn sie stehen, da von einem bereits gesuchten und vernommenen Zeugnisse gar nichts gemeldet ist, fremd und ungehörig da und weisen auf das im Matthäus gelesene aber im eignen Berichte vom Ueberarbeitenden weggelassene Zeugenverhör hin.

Daß aus diesem matthäanischen Verhöre auch die zu jüdisch-messianische Ankündigung (Matth. V. 64) *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* bei Lukas weggefallen und in einen entsprechenderen, geistige oder uneigentliche Deutung zulassenden Ausdruck (V. 69) gebracht worden sei, übergehe ich. Paulus konnte das *ἀπάρτι*, dieses Ganznahe-

rücken der messianischen Wiederkunft Christi und diese Wiederkunft selbst in dem Sinne, in welchem sie von den zwölf Aposteln verstanden wurde, nicht zugeben, vergl. 2 Theff. II, 2. — Ueberdies ist sie im Plane des Lukas nicht erforderlich. Bei Lukas wird nämlich die Aeußerung Christi: „er sei der Christus" nicht als eine Gotteslästerung angesehen, deren Hauptspitze in der Anmaßung liegt, daß er demnächst in der Herrlichkeit des Höchsten selbst, im Geleite der himmlischen Heerschaaren, wie Jehovah Zebaoth erscheinen will und also sich göttliche Majestät beilegt. Bei Lukas liegt vielmehr das Hauptmoment bloß in dem, daß er sich für den Christus, d. h. „den rechtmäßigen Judenkönig" erklärt. Dies gilt nicht zwar als Gotteslästerung und darum zerreißt auch der Hohepriester sein Kleid nicht. Aber es ist eine Aeußerung des Hochverraths gegen den römischen Kaiser als faktisch anerkannten König des Volkes. Deßhalb brechen sie auch, sobald sie dies Wort gehört haben, zu Pilatus auf. Denn sie haben jetzt eine hinreichende Handhabe, um ihn zum Tode zu bringen. Nicht sie, als Religionsbewahrer, finden ihn als solche todeswerth. Aber Pilatus, als Wahrer der kaiserlichen Hoheitsrechte, muß ihn auf jene von ihm gegebene Erklärung hin als Hochverräther verurtheilen. Denn sie haben ihn damit als einen *κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι* (XXIII, 2) erfunden. Dies ist zwar nach XX, 25, wo Jesus ausdrücklich dem Kaiser das ihm Gebührende zu geben befiehlt, ein offenbarer Lug. Aber die Aeußerung: „er sei der Christus" involvirt konsequenter Weise doch dies *κωλύειν*, und bei ihrem Eifer, ihn zu tödten, weil durch seinen wachsenden Einfluß ihre Ehre und ihr Ansehn beim Volke bedroht ist (*ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν* XXII, 1, d. h. sie fürchteten die Hingebung des Volkes an ihn) — sparen sie auch solche unredliche Schlußfolgerungen nicht, wenn sie nur ihren Zweck, ihn der *ἀρχῇ* und *ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος* zu überliefern (XX, 20), damit noch erreichen.

Sie erscheinen demgemäß auch viel unermüdeter und zudringlicher im Verklagen, als bei Matthäus. Kaum meint man, sie

hätten einen Augenblick Stillstand gemacht, so heißt es schon wieder: *ἐπίσχυον λέγοντες* XXIII, 5 oder *εἱστήκεισαν εὐτόνως κατηγοροῦντες* (V. 10) oder *ἀνέκραξαν παμπληθεί* (V. 18) und *ἐπεφώνουν λέγοντες* (V. 21). Die Geflissenheit, mit der sie den Tod Jesu betreiben, springt in die Augen. Diese Geflissenheit zeigen aber nicht bloß die Aeltesten, sondern auch das Volk theilt sie von Anfang mit ihnen. Ehe noch Pilatus ihnen den Vorschlag über die Wahl eines freizulassenden Beklagten gemacht hat, schreien sie alle einstimmig V. 18: *αἶρε τοῦτον! ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν* *). Bei Matthäus bleiben sie doch so lange ruhig, bis Pilatus gesprochen und den Vorschlag an sie gemacht hat (XXVII, 17), und scheinen dann noch unschlüssig, ob sie Jesum oder den Barabbas freibitten wollen. Erst die Ueberredung der Aeltesten (V. 20. *οἱ ἀρχιερεῖς* ꝛc. *ἔπεισαν τοὺς ὄχλους*) bestimmt sie, zu Gunsten des Letztern gegen den Ersteren sich auszusprechen. Auch erscheint im Lukas ihr Ungestüm blinder als bei Matthäus. Denn sie werden von Pilatus noch öfter und bestimmter gewarnt (V. 22. *τρίτον εἶπε πρὸς αὐτούς*) und seinem Zeugnisse für die Unschuld des Herrn wird noch das des Herodes beigefügt (V. 15). Sie lassen sich aber, obgleich sie durch das Nichterwähnen des oben besprochenen Zeugnisses und der gotteslästerlich gefundenen Worte Jesu weniger Grund zur Gereiztheit haben, durch Alles nicht umlenken, sondern nöthigen mit eigentlichem Zwange den Pilatus zum Nachgeben.

Pilatus erscheint nämlich bei Lukas als Stellvertreter des Heidenthums, weit kräftiger und aus weit besseren Gründen für Jesum

---

*) Auch an dieser Stelle, V. 17. 18, verräth Lukas, daß er den Matthäus vor sich gehabt und nach ihm gearbeitet hat. Denn wie kann das Volk schreien: „gieb uns den Barabbas los!“ da noch gar keine Aufforderung, einen loszubitten und keine Erwähnung des Barabbas gethan worden ist? Dem Lukas war also die Rede des Pilatus bei Matthäus (XXVII, 17) noch ganz im Sinne und er läßt das Volk so rufen, wie es dort gerufen hat, ohne zu bedenken, daß er in seinem Evangelium den Vorschlag des Pilatus, welcher den Ruf begründet, weggelassen hatte und somit dem Rufen Beziehung und Grundlage fehlt. Hätten wir nicht den Matthäus neben Lukas, so würde uns ohne anders der Ruf des Volkes im letzteren sehr befremdlich und räthselhaft erscheinen.

gestimmt, als bei Matthäus. Bei diesem kann man eigentlich nicht sagen, daß er dem Volke rechten Widerstand entgegensetze. Er fragt sie bloß wie ein verlegener unschlüssiger Halbmann: *Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν* (V. 17); *τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν* ꝛc. (V. 22); *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν* (V. 23); Aber eine Erklärung von der Unschuld Jesu aus eigner Ueberzeugung giebt er nicht. Anfangs weiß er nicht, soll er für ihn oder gegen ihn sprechen, ob er gleich weiß, daß sie ihn aus Haß überliefert haben (V. 18). Erst als sein Weib zu ihm schickt (V. 19) und ihm sagen läßt, er solle sich mit diesem Unschuldigen nichts zu schaffen machen, folgt er ihrer Anweisung buchstäblich und wäscht nicht wie ein Römer, sondern wie ein Jude oder Weib seine Hände (V. 24), indem er dazu murmelt: „Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten.“ Eine eigne Erklärung haben wir also bei Matthäus von diesem Manne nicht, sondern die seines träumenden Weibes. Auch ist er als Richter oder Mensch für Jesum keineswegs günstig gestimmt, sondern er will nur die Verantwortung und die Folgen seines Mordes aus abergläubischen Gründen fern von sich halten. Und er läßt alsbald mit ihm geschehen, was man will, sobald nur die Juden diese Verantwortung und diese Folgen ausdrücklich auf sich und ihre Kinder genommen haben (V. 25 f.). Er erscheint als ein ekelhaft-weibischer nichtiger Mensch, der zu einem Richter durchaus nicht paßt, und Jesum so gern los gewesen wäre, als die Juden, nur ohne böse Folgen für sich. Darum würdigt ihn auch Jesus nicht einer einzigen Antwort (V. 14), am Ende auch mit darum, weil er ein Heide ist.

Ganz anders steht er da im Evangelium Lucä. Von Anfang hat er eine eigne Ueberzeugung und entscheidet sich aus selbstständigen Gründen für Jesum. Er hat ihm am ganzen Wesen und Benehmen die Unschuld, ja vielleicht noch mehr als diese, angesehen. Er hat einen sichern richterlichen Blick und eben so sicher ist demgemäß seine Erklärung V. 4: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.* Da er aber nach seinem römischen Kennerblicke alsbald auch sieht, es werde da nicht viel zu richten sein, — so

ist er froh, den Angeklagten an Herodes abgeben zu können. Dies muß ihm in jedem Falle nur vortheilhaft sein. Findet Herodes als Jude die Anklage Jesu erheblich und seine Schuld todeswürdig und straft Jesum, — nun so ist er als Richter und Heide von Schuld und Verantwortung frei. Der Judenfürst muß im vorliegenden Falle genauer urtheilen können, und wenn er falsch richtet, so liegt die Schuld auf ihm und seinem Volke. Findet ihn aber Herodes als Jude ebenfalls unschuldig, so ist er in jeder Beziehung versichert, daß Jesus in der That nicht strafwürdig sei. Er handelt also mit großer Richter-Weisheit, indem er den Angeklagten zu Herodes schickt, und macht auch alsbald vom Ergebnisse dieser Maßregel in seiner zweiten Erklärung Gebrauch. Sie könnte nicht schöner und eines vollkommenen Richters würdiger sein: „Ihr habt diesen Menschen zu mir gebracht als einen, der das Volk abfällig mache und siehe! ich habe ihn in eurer Gegenwart verhört und ihn in nichts dessen schuldig gefunden, deß ihr ihn anklagt. Und auch Herodes nicht ꝛc. Ich werde ihn also mit Ermahnung entlassen (V. 14).“

Das ist sein richterlicher Spruch in aller Form einer Urtheilssentenz. — Aber die Juden lassen ihren Plan deßhalb nicht fallen. Er hatte den Zwang auf sich (ἀνάγκην εἶχεν V. 17), ihnen auf's Fest einen frei zu geben. Und in dieser Angelegenheit ist nicht seine Ueberzeugung maßgebend, sondern da entscheidet das Volk. Und dieses erhebt sich jetzt in eigentlicher Empörung gegen ihn und sein Urtheil, um es mit Gewalt umzustoßen. Die ganze Masse (παμπληθεί V. 18) schreit auf einmal und ohne daß er sie vorher auffordert, laut auf (ἀνέκραξαν): „Hinweg mit diesem (αἶρε τοῦτον), gieb uns den Barabbas los!“ Es ist also ein ganz eigentlicher Volkstumult, der sich plötzlich gegen das gefällte Urtheil erhebt, um es zu stürzen. — Pilatus aber läßt sich als ächter Römer auch dadurch nicht schrecken. Er will Jesum durchaus freilassen (ἀπολῦσαι V. 20) und sich durch Volksgetümmel in seinem richterlichen Amte nicht hindern lassen. Aber sie lassen ihn gar nicht zu Worte kommen. Sie schreien gegen ihn (ἐπεφώνουν V. 21)

und ersticken sein Wort mit ihrem Geschrei: „Kreuzige, kreuzige ihn!“ — Zum dritten Male versucht er, sein Urtheil zu halten (V. 22), will sie fragend zur Besinnung bringen und sein Recht gegen blinde Gewalt zur Geltung bringen und wiederholt ihnen entschlossen seine Richtersentenz: *Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.* Sie aber lehnen sich mit drohenden Stimmen gegen ihn auf (*ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις* V. 23) und fordern förmlich (*αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι*), daß er gekreuzigt werde. Sie nehmen also die Richtergewalt geradezu ihm aus den Händen; sie f o r d e r n, was geschehen soll und setzen's durch mit ihrem Schreien (*κατίσχυον*).

Aber wie setzen sie's nun durch? — Es erfolgt allerdings ein zweiter, ein Nach- oder Gegenspruch (*ἐπέκρινε*). Aber er lautet nicht mehr wie eine Richtersentenz, sondern wie ein gewaltsam erpreßtes Zugeständniß: „es möge ihre Forderung geschehen! *γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν* V. 24.“ Es ist ein vom Volke ertrotztes, abgenöthigtes Urtheil, ganz ebenso, wie sie es später mit Stephanus machen (Act. VII, 57), wo die verhängnißvollen *φωναὶ μεγάλαι* und das *κράζειν* und *ὁμοθυμαδόν* auch vorkommen und die Ohren zugehalten werden, was hier dem Pilatus gegenüber durch das *ἐπεφώνουν* ersetzt wird; und wie sie es noch später am gleichen Orte dem Paulus gemacht haben würden (Act. XXIII, 9. 10. 12—15. 23 ff.), wenn ihn nicht der Chiliarch Lysias vor dem Ausbruche bei Nacht nach Cäsarea hätte bringen lassen. Dies hatte freilich Pilatus nicht vorher zu thun vermocht und gegen die Volkshaufen war sein Soldatenhäuflein zu schwach. Er muß der Gewalt weichen. Aber selbst in diesem Weichen zeigt sich noch der unerschütterte, im Recht unbeugsame Römer. Und darin gehen abermals Matthäus und Lukas bedeutend auseinander.

Bei Matthäus nämlich läßt Pilatus das Urtheil in aller Form Rechtens vollziehen. Wie er vorher das Urtheil weibisch oder gar nicht gesprochen, jedenfalls aber ungesetzlich gesprochen hat, so läßt er's nun auch ungesetzlich aber förmlich vollziehen. U n g e s e t z l i c h

zwar. Denn nach einer kaiserlichen Verordnung des Tiberius (Sueton. Tiberius 75) sollte die Vollstreckung jedes Todesurtheiles in diem undecimum nach dem Urtheilsspruche ausgesetzt bleiben. Aber förmlich war sie. Denn wie er vorher auf seinem βῆμα (Amtsstuhle) gesessen hatte, so läßt er jetzt den Verurtheilten: geißeln (φραγελλώσας V. 26), dann übergiebt er ihn den unter seinem Befehle stehenden Soldaten (στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος V. 27); die führen ihn erst in seine Amtswohnung (πραιτώριον), rufen die ganze zur Vollstreckung nöthige Cohorte (ὅλην τὴν σπεῖραν) zusammen, und nachdem alle erforderlichen Zurüstungen gemacht sind, führt ihn ein römischer Hauptmann mit seiner Abtheilung zur Kreuzigung hinaus. Alles dem obrigkeitlichen Rechtsgange gemäß. Aus obrigkeitlicher Machtvollkommenheit wird Simon zum Tragen des Kreuzes in Anspruch genommen (ἠγγάρευσαν V. 32); der Verurtheilte darf mit Niemandem auf dem Wege sprechen; kann es auch nicht; denn er geht innerhalb des Soldatenspaliers inmitten der Cohorte. Sie bieten ihm dann den gewöhnlichen Kreuzigungstrank (ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον V. 34), theilen nach altem Brauche seine Kleider und bleiben als richterlich bestellte Wache beim Kreuze (καθήμενοι ἐτήρουν αὐτόν V. 36). Ja es wird eine obrigkeitliche Inschrift und Schuldangabe (αἰτία V. 37) noch über's Kreuz geschlagen und weiterhin wird auch zur Abnahme vom Kreuze Befehl von Pilatus (V. 58) und sogar zur Bewachung des Grabes noch eine römische Mannschaft gegeben (ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε, ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε V. 65) *).

*) Man wird von selbst schon die Bemerkung gemacht haben, wie auffallend viel amtliche und eigentlich römische Ausdrücke gerade in diesem Abschnitte bei Matthäus sich finden, als da sind: βῆμα (V. 19), φραγελλώσας (V. 26), στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος (V. 27), πραιτώριον (ib.), ὅλην τὴν σπεῖραν (ib.), ἠγγάρευσαν (V. 32), καθήμενοι ἐτήρουν αὐτόν (V. 36), αἰτία = causa (V. 37), ἐκέλευσε ἀποδοθῆναι (V. 58), κουστωδία (V. 65), ἀσφαλίσασθε (ib.). Das Bestreben, Alles amtlich zu machen und den heidnischen Römer als eigentlichen Vollstrecker des Urtheils an Jesu erscheinen zu lassen, tritt auch darin deutlich bei Matthäus hervor.

Bei Lukas ist Alles durchaus entgegengesetzt. Der heidnische Römer und seine heidnischen Kriegsleute wissen und zeigen von einer Verhöhnung, wie sie Matthäus im *πραιτώριον* von ihnen ausüben läßt (V. 28—31), ganz und gar nichts. Wie sollte auch den ernsten gesetzlichen Römern solcher Muthwille nur in den Sinn gekommen sein? Das Judenhaupt Herodes und seine Judenheere (*Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ* V. 11), deren kindische Wunderbegierde (vergl. 1 Cor. I, 22. *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι*) nicht ist befriedigt worden, übernehmen dieses verächtliche Geschäft der Verspottung; und diesem Gesindel giebt daher auch Jesus keine Antwort (V. 9), während er dem würdigen Römer gebührenden Bescheid giebt (V. 3 u. V. 14. *ἀνακρίνας αὐτόν*) *).

Dieser ist ja entschieden sein Freund und will ihn vom Tode retten; nur durch offenen Aufruhr wird er von den Juden übermannt. Gegen Recht muß er sie gewähren lassen und zeigt dies auch ächt römisch bis zuletzt. Alles Obrigkeitliche verschwindet bei der Urtheilsvollstreckung. Pilatus und seine Römer sind fort, und das Volk vollzieht selbst sein erzwungenes Urtheil. Sie, die Massen, führen ihn stürmend, wie Stephanum, mit sich davon (*ἀπήγαγον αὐτόν* V. 26). Denn die Wegführenden können nach dem Zusammenhange, wo kein Soldat sich nur von Weitem spüren läßt, keine andern, als die *ὄχλοι* und *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι* (V. 23. 24) sein. Die also führen ihn aus, wie auch das Wort *πράξει* neben *βουλῇ* im 51. Verse und das *ἐσταύρωσαν* im 20. Verse des XXIV. Kapitels anzeigt, welches schwerlich heißen

*) Die Bemerkung: Pilatus und Herodes seien Freunde geworden, da sie vorher in Feindschaft mit einander waren (V. 12) — hat wohl eine sinnbildliche Bedeutung mit Beziehung auf Eph. II, 14. 15, wo auch das Wort *ἔχθρα* wieder erscheint. Judenthum und Heidenthum, welche bisher in Feindschaft getrennt waren, haben sich im Tode Jesu in ihren zwei Repräsentanten, Herodes und Pilatus, mit einander versöhnt und so bedeutsam vorgebildet, wie er der Friedemacher sei, der diese beiden getrennten Parteien in Eins zusammenbrachte, indem er die *ἔχθρα*, das Gesetz, an's Kreuz gleichsam annagelte und so ertödtete.

soll: „sie ließen ihn kreuzigen,“ sondern: „sie kreuzigten ihn selbst.“ Den Simon nimmt also keine Obrigkeit in Anspruch (kein *ἠγγάρευσαν*); er wird, wie er vom Acker kommt, angepackt (*ἐπιλαβόμενοι* V. 26) und das Kreuz auf ihn gelegt (*ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρόν*), um's hinter Jesu herzutragen *). Ungeordnet, wie er angefangen, geht der Zug dann fort. Jesus kann stehen bleiben und mit dem nachströmenden Volke und den ihn bejammernden Frauen viel Worte sprechen, die sich eben auf ihre arge Verblendung und deren einstige Bestrafung beziehen.

So führen sie ihn bis auf den Ort Kranion und da kreuzigen sie ihn, wie sie den Stephanus späterhin steinigen. Und ganz die gleichen Worte, wie dieser Stephanus, spricht auch Jesus bei seinem Tode **). Stephanus bei der Steinigung sagt Act. VII, 60: *Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*, und Jesus sagt bei der Kreuzigung (V. 34): *Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι*, was nur dann vollkommenen Sinn hat, wenn die Juden Vollstrecker eines tumultuarischen Gerichtsaktes sind. Und das zweite Wort Jesu V. 46: *Πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* ist nur bei Stephanus das erste: *Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* (Act. l. l.).

Das Ende dieser beiden Männer ist also völlig das gleiche; nur das Kreuzigen und Steinigen unterscheidet sie von einander. Denn daß die, welche die Kleider theilen (V. 34), wieder die Juden

---

*) Man werfe dabei nicht die Frage auf, wo denn der Volkshaufe bei dieser Exekution das Kreuz auf einmal herbekommen habe? — Denn mit gleichem Rechte ließe sich dem Matthäus gegenüber fragen: Wo hat's Pilatus im Augenblicke herbekommen; hat er es in Ahnung des bevorstehenden Falles schon vorbereitet gehabt, oder ist's im Augenblicke noch gezimmert worden? Wenn das der Fall war, so konnte auch das Volk oder die Hohenpriester es schon bereit gehalten haben oder schnell bereiten.

**) Auch vor dem hohen Rathe spricht Christus ganz gleiche Worte wie Stephanus. Luk. XXII, 69. *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*, vergl. Act. VII, 56: *Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ*.

sind, bedarf keiner Erinnerung. Und der Umstand, daß die Soldaten nur als Spötter unter den andern spottenden Volkshaufen am Kreuze erscheinen und ihm Essig (ohne χολή!) zum Spott (V. 36) vorhalten, nicht aber als Kreuzigungstrank vor der Anheftung an's Kreuz darbieten, spricht gerade um so mehr für die nicht amtliche Anwesenheit derselben am Kreuze Jesu. Auch die ἐπιγραφή ist in diesem Sinne geändert (V. 38) und enthält nicht eine amtliche Schuldangabe, sondern einen vom Volke ausgehenden Hohn darüber, daß er habe ihr König sein wollen.

Wenn Lukas V. 47 dann doch einen ἑκατοντάρχός mit dem bestimmten Artikel am Kreuze erscheinen und Gott da preisen läßt, so erinnere man sich, daß neben der gewaltsamen Volks-Exekution an Jesu noch zwei andere Exekutionen amtlich von Pilatus an zwei Mördern und zwar am gleichen Orte vollzogen werden. Diese obrigkeitlichen und jedenfalls in amtlicher Form vollstreckten Hinrichtungen (V. 32 f.) gehen still neben der seinigen her und die bei ihnen nöthigen Kriegsleute sind ja sammt ihrem Führer zunächst an seinem Kreuze. — Im Folgenden hat Lukas dann jedes amtliche Handeln des Pilatus und jede schwache Dienstgefälligkeit desselben gegen die Juden, z. B. die Bewachung des Grabes und was dazu gehört, den seltsamen Schlaf und die Flucht der Wächter vom Grabe (XXVIII, 4. 11) sorglich vermieden. Und zur Verabfolgung des Leichnams Jesu an Joseph giebt Pilatus nicht Befehl, sondern gestattet nur stillschweigend die Bestattung (V. 52. 53).

Wie man auch über das hier Entwickelte denken möge, jedenfalls ist auch in diesen Darstellungen des Lukas wie des Matthäus der Judenfeind wie der Heidenfeind nicht zu verkennen. Lukas stellt das Volk in ungleich höherem Maaße verstockt und verschuldet, den Pilatus aber edler und unzweideutiger für Jesum entschieden dar, die Hinrichtung aber wird zur eigentlichen Gewaltthat von Seiten der Juden, an welcher Pilatus höchstens noch passiven Antheil von Seiten seiner Soldaten nehmen läßt. Bei Matthäus fehlt dem

Pilatus alle Kraft und eigne Ueberzeugung und er läßt amtlich und förmlich von sich aus das ungesetzliche Urtheil vollziehen.

Es bleibt uns nun aus diesem Abschnitte der Leidens-Geschichte nur noch das einzige, bei Matthäus am Kreuze gesprochene Wort Jesu und das bei Lukas zum Mitgekreuzigten gesprochene zu erörtern übrig. — Denn die Weglassung der judaisirenden Auferstehungs-Szene, welche Matthäus XXVII, 52. 53 als einen Voranfang von der Auferstehung der Gerechten beim Tode Jesu schon Statt finden läßt, werden wir bei Lukas nicht auffallend finden.

Das einzige Wort also, welches der Gekreuzigte bei Matthäus zweimal ausruft (XXVII, 46. 50. *πάλιν κράξας*: dasselbe wie vorher nochmals rufend), ist das trostlose Wort: „Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen?" Mit diesem Jammerrufe beschließt der Christus des Matthäus sein Leben. Und man kann dabei wirklich nicht anders, als an das Wort Pauli 1 Cor. I, 23 gedenken: *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον*, vergl. das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* Gal. V, 11. Dem Juden-Christen, welcher in Jesu nichts, als den jüdischen Messias, erblickte und welchem die äußere Königsherrlichkeit desselben und der durch sein Reich zu hoffende Glanz Israels gegenüber den Heiden das Wesentliche war, konnte wirklich der Tod Jesu und seine tiefe Schmach unter den Händen der Heiden am Kreuze nur ein großes Aergerniß sein. Da war er wirklich von Gott verlassen; sein Kreuzestod ist das Unmessianischste und Gottverlassenste, was es für ihn nur geben kann. Daher ist ein anderer Ruf für ihn bei dem Evangelisten des Judenthums nicht möglich. So mußte der Juden-Messias des Matthäus enden. — Zu einigem Gegengewichte dienen die göttlichen Zeichen des Erdbebens, Gräberaufgehens und Zerreißens vom Tempelvorhange. Und der beste Anhalt in diesem Schiffbruche bleibt die Hoffnung der Auferstehung und der glanzreichen nahen Wiederkehr.

Ruhiger kommt der paulinische Christus (*ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός*, wie er mit paulinischer Bezeichnung im 35. Verse genannt ist) zu

seinem Ende. Das Kreuz ist ja sein bedeutungsvollster Wirkungs- und Verherrlichungspunkt. Da schlägt er den Haß der beiden getrennten Menschenhälften, der Juden und Heiden, für immer nieder, wie es in der Versöhnung Pilati und Herodis angedeutet liegt; da nimmt er den Fluch der Sünde und des Gesetzes von der Menschheit hinweg, indem er selbst ein Fluch für sie wird (Gal. III, 13) und findet die ewige Erlösung mit Gott durch sein Blut und öffnet freien Zugang und kindlich-getroste Zuversicht zu Gott auch für den verlorensten Sünder, wenn er nur durch den Glauben an sein Blut die Rechtfertigung und das Himmelreich sucht. Dies zeigt eben das Wort, welches er am Kreuze noch zum gläubigen Schächer spricht. Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε· πορεύου εἰς εἰρήνην: dies zur reuigen Sünderin VII, 50 gesprochene Wort wird nur anders ausgedrückt dem am Kreuze noch gläubig gewordenen Sünder als εὐαγγέλιον zugerufen in der Versicherung: Ἀμὴν — σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ V. 43 *). — Daß hierin Jeder die Hand oder doch den Geist Pauli erkennen werde, ist nicht zu bezweifeln. Aber auch noch in einer andern wenn schon sehr feinen Andeutung zeigt sich bei der Erzählung vom Schächer die Hand des Heidenapostels.

---

*) Dies σήμερον — ἔσῃ enthält zugleich einen Gegensatz gegen das Wort des Schächers: ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου und soll sagen: Nicht erst, wenn ich in meiner Königsherrlichkeit komme — sondern heute schon sollst du zum Frieden Gottes und zu meiner Freude kommen. Wer glaubt, wird augenblicklich zum ewigen Leben gebracht und das Reich Gottes kommt nicht erst späterhin mit äußern messianischen Erscheinungen, sondern es ist schon jetzt und zwar inwendig in euch vorhanden. Dies σήμερον sagt also durch seinen Gegensatz gegen jenen jüdisch-messianischen Ausdruck des Schächers ebendasselbe, was XVII, 20. 21. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ οὐκ ἔρχεται μετὰ παρατηρήσεως· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστιν. Nämlich sie ist vorhanden in der πίστις ἐν τῷ αἵματι und der durch dieselbe geschaffenen δικαιοσύνη Röm. III, 25. Sobald diese πίστις inwendig gewirkt ist, ist auch das Reich Gottes mit ihr da. Denn Niemand kann Christum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Der Schächer aber hat ihn im Glauben also genannt. So hatte ihn also der Geist im Glauben zum Reiche Gottes am Kreuze noch wiedergeboren.

Durch das *σήμερον* rc. und den Gedanken des ganzen damit beginnenden Ausspruchs wird man an das Wort Jesu zu Zachäus: *σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο* XIX, 9 erinnert. Und daß wir, wie in Zachäo, so auch im begnadigten Schächer nicht einen Juden, sondern einen Griechen suchen sollen, wenigstens einen Freund dieses Volkes, deutet Lukas damit an, daß er diese beiden Männer in auffallend reinem und schönem Griechisch sprechen läßt. Von jeher hat man das reine Griechisch in den Worten des Schächers, V. 40. 41, auszeichnend bemerkt; und sicher sind im ganzen Evangelium diese zwei Verse und die Worte des Zachäus XIX, 8 im besten Griechisch gehalten. Was daraus für die Person des begnadigten Schächers und seine Abkunft folge, daß er die Heidenwelt, der andre lästernde Schächer aber vielleicht das Judenthum dem Gekreuzigten gegenüber repräsentiren solle, will ich wenigstens hier angedeutet haben.

Wir gehen damit zur Auferstehungsgeschichte weiter.

---

§. 24.

c) Auferstehungs-Geschichten.

Luk. XXIV. Matth. XXVIII.

1 Cor. XV, 1—7. 14.

Auch in diese zieht sich, so kurz sie auch bei Matthäus ist, der eigenthümliche Charakter des Matthäus wie des Lukas hinein. Als wenig wesentlich werden wir wohl die Differenzen im Aeußerlichen der Erzählung ansehen dürfen. Denn auch in diesem fehlen sie nicht. Bei Matthäus kommen bloß die beiden Frauen: Maria von Magdel und die andre Maria zur Gruft, nicht um den Leichnam einzubalsamiren. Denn daß sie Spezereien und Salben dazu gerüstet hätten, ist nirgends auch nur angedeutet. Und eine derartige Beschäftigung mit Leichnamen widerstrebte auch zu sehr der jüdischen Sitte und den levitischen Reinheitsgesetzen, als daß sie der jüdisch-

gesinnte Matthäus bei Jesu hätte geschehen lassen können. Sie kommen einfach: um seine Gruft zu besehen, wie Lukas das θεωρῆσαι erklärend umschreibt XXIII, 55: ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον, καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ. Auch in der Bedeutung: „ausschmücken" mag man das θεωρῆσαι fassen. Nur an eine Zurüstung der Leiche darf man dabei nicht denken. In dem Augenblicke nun, wo sie sich auf dem Wege befinden, begiebt sich die Auferstehung. Eine große Erderschütterung (σεισμός V. 2) geschieht und ein Engel steigt vom Himmel nieder, tritt zu der Gruft (προςελθών), wälzt den Stein von ihrer Thüre und setzt sich darauf. Und vor seinem blitzgleichen Anblicke (ἰδέα V. 3) und seinem blendenden schneeweißen Kleide werden die wachthabenden Heiden dem jüdischen Volksglauben gemäß zu Leichen. Der Anblick und Schrecken lähmt ihnen jedes Glied und schließt jeden Sinn. — Erst nachdem der Engel seinen Auftrag an die Weiber ausgerichtet hat und diese sich wieder entfernt haben, kommen sie wieder zu sich und bringen zur gleichen Zeit, wie diese die Jünger aufsuchen, den Hohenpriestern die Nachricht des Vorgefallenen und verbreiten dann das im 13. Verse angegebene und noch zur Zeit der Abfassung des Evangeliums (μέχρι τῆς σήμερον V. 15) bei den Juden herrschende Gerücht: die Jünger hätten, während sie schliefen, den Leichnam entwendet.

Dies sind bei Matthäus die äußeren Umrisse der Auferstehungsgeschichte. Doch sind, wie schon gesagt, nicht diese das Wesentliche derselben, welches vielmehr in der Rede des Engels (V. 5—7), und des Heilandes selbst (V. 9. 10) und in dessen letzten Anordnungen (V. 16—20) beruht. Und eben diese Reden sind ganz im sonstigen Geiste des ersten Evangeliums. Denn der wesentliche Gehalt derselben ist ein die elf Jünger verherrlichender, welche man nach V. 16 (οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταί) nothwendig auch unter den μαθηταῖς V. 7 und den ἀδελφοῖς V. 10 denken muß. Denn die sind's ja allein, welche nach V. 16 sich in Galiläa zu ihm versammeln, welchen also auch allein der Auftrag kann zugekommen sein, sich dahin zu verfügen, um ihn wieder zu sehen. Schon

dieser zwiefache Gruß an die Elfe vom Engel und vom Herrn selbst ist höchst ehrenvoll für sie. Denn nur dazu scheint der Engel gesendet und nur zu dem Zwecke zeigt sich den Weibern die schnell wieder entschwindende Gestalt des Auferstandenen. Noch ehrenvoller aber ist für sie die neue Bezeichnung ihres Verhältnisses zum Herrn durch das Wort: „sagt meinen Brüdern" (τοῖς ἀδελφοῖς μου V. 10), welches an XII, 49. 50 bedeutsam zurückerinnert. Er stellt sie also sich selbst als ebenbürtige Brüder gleich und wir begreifen darum leicht, warum er bei Matthäus nicht erst auf eine nachkommende Geistausgießung hinweisen kann, durch die sie mit Kraft aus der Höhe sollen angethan werden, wie Luk. XXIV, 49 thut. Sie sind ja schon seine Geistesbrüder und müssen also nicht erst noch darauf warten, daß sie es werden.

Und endlich bei der Zusammenkunft in Galiläa selbst V. 16 ff. tritt der Matthäus-Charakter nach seiner andern Seite entschieden hervor. Als dem zum Gericht über Alle einst wiederkehrenden Messias (XXV, 31 ff.) ist ihm die Macht über Alles im Himmel wie auf Erden ertheilt; er ist schon zur Rechten Gottes gesetzt, wie ihn denn auch der Engel am Grabe als seinen Herrn (ὁ κύριος V. 6) bezeichnet. Er muß also nicht erst noch gen Himmel fahren, sondern, wie Joh. III, 13 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) nur in erweitertem Sinne sagt: er ist schon darin. Und demgemäß ertheilt er auch seinen Jüngern umfassende Vollmacht, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη V. 19). Aber diese Anweisung ist keineswegs in paulinischem Sinne zu verstehen. Das ursprünglich- und ächt-jüdische Institut der Taufe *) tritt ausgleichend in's Mittel. Sie ist es bekanntlich gewesen, durch welche die Proselyten des Thors aus dem Heidenthum in's Judenthum, in diese erste βασιλεία τοῦ θεοῦ

---

*) Die Aechtheit der Worte: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος lasse ich dahin gestellt sein und von den Textkritikern entscheiden. Das βαπτίζοντες αὐτοὺς καὶ διδάσκοντες 2c. kann in keinem Falle zweifelhaft sein.

aufgenommen wurden. Und sie wurde daher das Zeichen des Eintritts in den vollendetern Gottesstaat, wie er durch Jesum mit seiner vollkommeneren Gesetzeserfüllung (*δικαιοσύνη*) in's Leben trat. Daher drangen auch namentlich die zwölf Juden-Apostel so unerläßlich auf Taufe, namentlich für die Heiden (Act. X, 47). Denn sie war nach alter Sitte das Eintritts-Zeichen in ihr (paulinisch gesprochen) erhöhteres Judenthum. Paulus hingegen scheint nicht immer, sondern im Gegentheil selten getauft zu haben (vergl. 1 Cor. I, 14. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα* rc.). Denn Christus habe ihn, sagt er, nicht gesandt, zu taufen (wie die Elfe in unserm Kapitel dazu gerade gesandt werden), sondern das Evangelium zu predigen (ib. V. 17. *οὐ γὰρ ἀπέστειλέ με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλ' εὐαγγελίζεσθαι*). Seine Sendung setzt er also damit fast in direkten Gegensatz zu dem Auftrage an die Zwölfjünger in unserem Verse, und **im Lukas wird von der Taufe nirgends auch nur entfernte Erwähnung gethan,** ganz entsprechend dieser paulinischen Aeußerung. Nur die Taufe Johannis findet sich da; eine Taufe oder ein Taufbefehl Jesu aber existirt nirgends.

Daß aber die Taufe Jesu bei Matthäus wirklich wie die der Proselyten in das Reich der Gesetzlichkeit hineinführen sollte, beweist der hinzugefügte Auftrag im zwanzigsten Verse: „lehret sie halten Alles, was ich euch anbefohlen habe und wovon ich erklärt habe, daß die Gerechtigkeit darin bestehe." Dies weist sicherlich auf die Bergrede zurück, wo die Summe aller Verordnungen Jesu, das Wesen seiner *δικαιοσύνη* und seines Gottesreiches, gleichsam sein Neutestamentlicher Dekalogus, sich angegeben findet. Auf diese Rede also und ihren Inhalt soll ihr Evangelion sich hauptsächlich beziehen. Und zu dem Ende hat sie Jesus auf eben den Berg, wo er ihnen einst seine Verordnungen kund gethan hatte, auf diesen Sinai des Neuen Testamentes (V. 16. *εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*) bei seinem Abschiede zu sich versammelt.

Wo er im öffentlichen Leben seinen ersten Ausgang genommen hatte, da nimmt er auch seinen letzten Ausgang aus diesem Leben. Das Matthäus-Evangelium schließt und krönt sich so selbst und statt der Ausgießung des heiligen Geistes wird den Elfen die Verheißung zu Theil, daß er, Jesus, selbst bis zum Schlusse der jetzigen Weltzeit bei ihnen sei (εἰμί), eine Verheißung, welche jener Pfingstgabe noch wohl das Gleichgewicht hält und die Zwölfe als die Einzigen hinstellt, mit denen Christus wahrhaft sei, bei denen also auch sein Euangelion allein ächt könne vernommen werden.

Dieser dem gesetzlichen Matthäus und seiner Begünstigung der Zwölfe in jeder Hinsicht entsprechenden Auferstehungs-, Himmelfahrts- und Pfingst-Geschichte stellt sich nun die in ihrem Paulinismus eben so entschiedene bei Lukas entgegen.

Von dem antijüdischen Zwecke der Balsamirung, mit welchem die Weiber bei ihm zum Grabe gehen (φέρουσαι, ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα XXIV, 1) ist schon gesprochen worden. Außer dem in Egypten und von Egyptischen Aerzten (רֹפְאִים) balsamirten (חנט) Israel (Gen. L, 2. 3) wird man schwerlich in der israelitischen Geschichte ein Beispiel der Balsamirung oder nur einer besonderen Pflege der Leichen aufweisen können. — Daß ferner nicht bloß die beiden Marien, wie bei Matthäus, zum Grabe gehen, sondern noch einige mit ihnen (καί τινες σὺν αὐταῖς ib.), kann man sich deuten, wie man will. Will man bloß im Interesse des Heidenapostels die Zahl der Zeugen größer sein lassen, oder will man unter den τισὶ Gehülfen beim Balsamiren denken, welche sie zur Erreichung ihres Zweckes nöthig hatten, — darüber bleibt das Urtheil Jedem freigestellt. Hier ist der Zusatz der τινές noch weniger wichtig. Mehr aber ist er es im neunten Verse, wo die Nachricht der Auferstehung nicht bloß den Elfen, sondern auch den 70 Heidenaposteln und überhaupt der ganzen Jüngerschaft zugebracht wird (τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς), wodurch nach der durchgehenden Weise des Lukas die Bevorzugung der Zwölfe wieder zu nichte gemacht ist. Aus demselben Grunde ist auch die Rede der beiden

Männer in blitzenden Kleidern (V. 4) wesentlich umgeändert. Es wird den Weibern gar kein Auftrag ertheilt, daß sie den Jüngern, am wenigsten aber bloß den Elfen, die Auferstehung melden sollten, diese werden auch nicht nach Galiläa zur Zusammenkunft mit dem Auferstandenen beschieden; es zeigt sich auch kein Jesus und wiederholt diesen ehrenvollen Bescheid mit der ehrenvollen Benennung: meinen Brüdern. Sondern, daß die Weiber hingehen und es den elf Aposteln und allen Uebrigen melden, ist ganz ihr eigenes Werk; weder von Jesu noch von den beiden himmlischen Männern *) ist bei ihrem Erscheinen und Reden zunächst nur an diese Jünger gedacht. Deßwegen hat auch Lukas die Worte: *προάγει ὑμᾶς εἰς Γαλιλαίαν* (Matth. V. 7) in: *Μνήσθητε, ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν, ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* V. 6 verwandelt. Die Vernichtung von dem Vorzuge der zwölf Jünger bei Lukas scheint demnach deutlich; wir werden sie noch weiter durchgeführt sehen. So erscheint den Elfen die Nachricht der Auferstehung nur wie eine Schwätzerei (*λῆρος* V. 11) und Petrus läuft wohl zum Grabe (V. 12), aber er sieht

*) Wer die beiden himmlischen Männer seien, welche für den Einen Engel des Matthäus gesetzt sind und mit Abwälzung des Steines keine Mühe mehr haben, sondern nach geschehener Auferstehung erscheinen, — ist zwar nirgends ausdrücklich bemerkt. Aber vergleicht man die beiden gleichen Gestalten bei der Himmelfahrt Jesu (Act. I, 10) und die Verklärungsgeschichte (Luk. IX, 30. 31), so kann man sich schwerlich des Gedankens erwehren, es möchte wieder der Elias und Moses *ἐν δόξῃ* sein, welche dort dem Herrn seinen *ἔξοδος*, d. h. seine Leiden als Anfang seiner Verherrlichung (*δόξα*) voraus verkündigen und ihn nun, da er durch diese Leiden wirklich zur *δόξα* eingegangen ist, als vorangegangene verherrlichte Gottesmänner begrüßen und die Zurückbleibenden auf die Nothwendigkeit seiner Leiden und auf seine wirklich erfolgte Verherrlichung durch sie aufmerksam machen. Dieser Gedanke wird noch verstärkt durch das Citat des Lukas (XXIV, 6. 7): „Erinnert euch an das, was er noch in Galiläa zu euch sagte ꝛc." Dies, was er dort sagte, ist aber unmittelbar vor und unmittelbar nach der Verklärungsgeschichte (IX, 22. 44) von ihm gesprochen, so daß man durch diese Worte von beiden Seiten in die Verklärungsgeschichte hineingeführt wird, in der dann die zwei Männer *ἐν δόξῃ* einem wieder mit ihrem Gruße begegnen. Auch wird in den weitern Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen wiederholt auf Moses und die Propheten und auf das geistige wahre Verständniß derselben, auf den Moses und Elias *ἐν δόξῃ* hingewiesen (V. 27. 44).

nichts, als die Leintücher, die leeren Hüllen des Verherrlichten, liegen und muß ohne weitern Aufschluß und ohne den Herrn selbst gesehen zu haben, mit bloßer Verwunderung zu sich zurückkehren.

Noch empfindlicher aber wird die Benennung: *ἀδελφοί μου* an ihnen heimgesucht. Aus der kurzen Erscheinung Jesu bei Matthäus (XXVIII, 9. 10) hat Lukas seine bekannte Erscheinung auf dem Wege nach Emmaus gemacht (V. 13 — 35). Statt zweier Weiber hat er nur zwei männliche Jünger genommen, denen er auf dem Wege, nur einem andern längern Wege und nicht früh Morgens, sondern spät Abends erscheint. Wir wissen ja noch von der Bergrede und dem Blinden zu Jericho (XVIII, 35 ff.) her, daß Lukas gern auch im Aeußerlichen seinen entschiedenen Gegensatz gegen Matthäus erkennen läßt. Dieser Gegensatz erscheint aber noch stärker im Innern der Erzählung. Die beiden Männer, die da nach Emmaus gehen, sind zwar nicht beide genannt. Aber einer von ihnen ist angegeben, nämlich *Κλέοπας* V. 18, und wir wollen sehen, warum gerade dieser gewählt und wer etwa der andere gewesen sei. Dieser *Κλέοπας* ist nach Johannes XIX, 25 (*Μαρία τοῦ Κλωπᾶ*) der Mann der Maria, welche Matth. XXVIII, 1 *ἡ ἄλλη Μαρία* genannt wird und eine der beiden Frauen ist, denen Jesus auf dem Rückwege vom Grabe erscheint. Matth. XXVII, 56 wird sie *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* genannt und bei Mark. XV, 40. 47 heißt dieser Jakobus noch besonders: *Ἰάκωβος ὁ μικρός*. Nun ist aber bekannt, daß die Alte Kirche und mit ihr noch jetzt die meisten Theologen diesen Jakobus für denselben halten mit dem, welcher Gal. I, 19 (*Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*) der Bruder des Herrn genannt wird und welcher in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte wie im Galaterbriefe als das gefürchtete Haupt der Jüngerschaft zu Jerusalem erscheint. Er ist, wie außerdem auch sein später zu besprechender Brief beweist, neben Petrus der Hauptgegner des Apostels Paulus und in der kirchlichen Sage als der strengste Beobachter des jüdischen Gesetzes bekannt.

An diesen Jakobus, den Bruder des Herrn, als einen der beiden Jünger, die nach Emmaus wandeln, zu denken, veranlaßt uns aber gar mancherlei. Einmal sagt Paulus in der Stelle, welche für unser Kapitel als Grundriß gelten kann: 1 Cor. XV, 7 ausdrücklich, der Herr sei dem Jakobus erschienen; und chronologisch entspricht die Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Emmaus durchaus der im Corintherbriefe angegebenen vor Jakobus *). Sodann kommt in der Parallelstelle bei Matth. XXVIII, 10 der Auftrag Jesu vor: die Weiber sollten seinen B r ü d e r n melden, daß sie nach Galiläa reisen sollten, um ihn daselbst zu sehen. Und Jakobus war einer von den *ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου*. Die beiden aber, welche nach Emmaus gehen, nehmen bei diesem Gange wirklich den nächsten Weg von Jerusalem nach Galiläa, wie ihn auch Jesus im IV. Kapitel des Johannes über Samarien einschlägt. Es sind also in der Richtung nach Galiläa wandernde Brüder Jesu: der bekannte Jakobus und sein Vater Kleopas, welche wir auf dem Wege nach Emmaus finden. Sie bringen den Befehl jener Weiber in Ausführung, den sie nach V. 23 so eben vernommen hatten. Und auf diesem Wege erscheint ihnen dann Jesus. — Ein weiterer Grund, an Jakobus zu denken, liegt ferner in der Natürlichkeit dieser Annahme. Wer kann mit dem alten Kleopas natürlicher als Begleiter nach der Heimath zu wandern, als sein Sohn Jakobus? — Und endlich spricht, wie mich dünkt, nicht am mindesten dafür die Ver-

*) Daß nach der im Corintherbriefe angegebenen Reihenfolge chronologisch die Erscheinung auf dem Wege nach Emmaus der des Jakobus entspreche, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß Lukas ausdrücklich die Erscheinung an Petrus den rückkehrenden zwei Jüngern als bereits geschehen angeben läßt (V. 34. *ὤφθη Σίμωνι*) und ihr beim Gange des Petrus zum Grabe einen Platz, wo sie geschehen sein könne, andeutet (V. 12). Doch übergeht er diese, wie die Erscheinung vor den Zwölfen gemäß seiner grundsätzlichen Zurücksetzung derselben. — Sie muß aber wenigstens, so wie die vor den 500 Brüdern, vor der Emmauntischen Erscheinung geschehen sein. Denn auf diese folgt unmittelbar, wie 1 Cor. XV, 7, die Erscheinung an a l l e Apostel. Diese sind nämlich unter den *τοὺς ἕνδεκα καὶ τ ο ὺ ς σ ὺ ν α ὐ τ ο ῖ ς* (V. 33) offenbar zu denken. Denn die Elfe allein sind es doch wegen des *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς* bestimmt nicht.

gleichung unserer Erzählung mit der von Hieronymus (de V. Ill. c. II.) berichteten Erzählung des Hebräer-Evangeliums. „Nach dieser soll *) Jakobus das Gelübde geleistet haben, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, nichts wieder zu essen, bis er ihn von dem Tode auferstanden sehe." Dann soll Christus als der Auferstandene ihm erschienen sein und zu ihm gesagt haben: „nun iß dein Brod, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden." An diese uralte Tradition erinnert Alles in unserer Erzählung. Mit Furcht und doch, seit Jesus zu ihnen gekommen ist, nicht ohne große heimliche Freude, wandert Jakobus und sein Vater nach Emmaus zu und sieht finster drein (*καί ἐστε σκυθρωποί* V. 17), wie die fastenden Pharisäer, von denen dies Wort Matth. VI, 16 (*ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ, σκυθρωποί*) gebraucht ist. Wer erkennt darin nicht das Gelübde des Fastens, welches das Haupt der Judenchristen, dieser Gesetzesnasiräer (und *συνυποκριτής*) nach der Sage auf sich genommen hat und nun in seinem Angesichte zur Schau trägt? Und wer erkennt ihn nicht ferner in jedem Worte, das aus seinem Munde hervorkommt? Jesus ist ihm nur ein Prophet (*ἀνὴρ προφήτης* V. 19); ja vielleicht ist selbst der Name *Ναζωραίου* (ib. vergl. Matth. II, 23) mit absichtlicher Zweideutigkeit hier allein im Evangelium des Lukas gebraucht **), um an das Nasiräerwesen zu erinnern. Denn nach Hegesippus (Neander l. l. S. 442 f.) hat dieser Jakobus von Kindheit an selbst ein Nasiräer-Leben geführt und er sieht also auch in Jesu nur einen Nasiräer und einen jüdischen Propheten, der gekommen sei, nicht die Menschheit, sondern einzig Israel zu erlösen (*ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* V. 21). Wie die angeführte Sage berichtet, ist's nun aber besonders der Tod Jesu, der ihn in diesem seinem Glauben und Hoffen irre ge-

---

*) Vergl. Neander: „Geschichte der Pflanzung und Leitung ꝛc." 2. Aufl. II. S. 444.

**) Luk. IV, 34 kommt zwar die Anrede: *Ἰησοῦ Ναζαρηνέ*! bei einem Dämonischen vor, doch eben in der mehr griechischen Form: *Ναζαρηνέ*.

macht hat und weßhalb ihm nicht ein Bissen mehr zum Munde eingehen soll, bis er seinen Bruder lebendig wiedergesehen habe. Darum geht er jetzt eben Galiläa zu und darum erscheint ihm Jesus und schilt seinen Unverstand und die Trägheit seines Herzens zum Glauben an den wahren Sinn der heiligen Schriften. Er legt ihm die Grundlage und das Ziel all' seines unverständigen Eiferns, das Gesetz, von Anfang bis zu Ende aus und zeigt ihm den wahren geistigen Sinn desselben, namentlich die hohe Bedeutung des Todes Christi als die Thüre zu seiner Verherrlichung (V. 25—27). Ob mit Erfolg oder ohne Erfolg, bleibt ungewiß. Daß das Herz ihm dabei gebrannt habe, wird wohl berichtet, aber aus dem Reden des Herrn und seinem ergreifenden Geiste erkennen diese Buchstabenmänner ihn dennoch nicht. Ihre Augen bleiben bei dem Allem gehalten. Erst als es dann zu jenem Mahle kommt, bei welchem der σκυθρωπός durch den Anblick des Herrn seines Fastens los werden soll, gehen ihm beim Brodbrechen die Augen auf und er erkennt den Herrn, der ihm jedoch alsbald wieder unsichtbar wird. Die Reise nach Galiläa wird nun nicht weiter fortgesetzt. Denn der Zweck davon ist ja auf dem Wege erreicht und so eilen die beiden Jünger nach Jerusalem zu den Elfen und ihren Mitaposteln zurück. — Mich dünkt, dies sei ganz und gar die Sage des Hieronymus, welche aus unserer Geschichte oder umgekehrt entstanden sein mag, indem die Kirche den Jakobus als den einen und hauptsächlichsten der beiden Emmausjünger in ihrer Tradition festhielt und die Sage von der Erscheinung vor ihm bei Tische in eigenthümlicher Gestalt mündlich neben dem Schrift-Evangelium fortpflanzte, da ja dieses im Anfange nur in den Händen sehr Weniger war.

Die Bedeutung, welche in dieser Geschichte dem Leiden Jesu als dem unerläßlichsten und schriftgemäßesten Mittel zu seiner wahren Verherrlichung beigelegt wird und die Wichtigkeit, welche die Erkenntniß und Anerkenntniß dieser Bedeutung für den paulinischen Lehrtypus hatte, — macht, daß auch bei der Erscheinung vor den Gesammtjüngern (V. 36—49) dieser Punkt von Jesu als der

wesentlichste wieder hervorgestellt wird (V. 44). Die leibhaftige Wirklichkeit seiner Auferstehung (V. 41 ff.), auf welche Paulus so hohen Werth legt (1 Cor. XV, 17. *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν*) und die Anerkennung von der hohen und mit der Schrift übereinstimmenden messianischen Bedeutung seiner Leiden und seines Todes ist der wesentliche Zweck der Erscheinungen des Auferstandenen bei Lukas, offenbar ein ganz paulinischer.

Daß er aber noch nicht von allen Jüngern genügend verstanden werde, deutet der weitere Befehl (V. 49) an, in Jerusalem zu bleiben und auf die Ausrüstung mit Kraft von oben zu warten. Dessen bedürften sie ja nicht, wenn sie schon zum wahren geistigen Verständnisse der Schrift gelangt wären. Und wie ihnen so auf einen neuen Geist, der ihnen noch Noth thue, hingewiesen wird, während sich Matthäus bei ihrem gegenwärtigen ganz wohl befriedigt findet, — so werden sie auch bei Lukas auf ein ganz andres *κήρυγμα* als dort angewiesen. Von Taufe ist schon gar keine Spur. Aber auch Gesetzesvorschriften (*ἐντάλματα*) zu lehren und zur Befolgung derselben anzuhalten, wird ihnen nicht aufgetragen, sondern ganz paulinisch sollen sie bloß die Botschaft der Buße und Sündenvergebung an alle Völker gelangen lassen (*μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη* V. 47).

Und damit man gar nicht versucht werde, an die Bergrede und ihre gesetzlichen Verordnungen an dieser Stelle zu denken, wird die Zusammenkunft in Galiläa ganz bei Seite gethan. Sie sollen nicht wieder in dieses Land und seine Gesetzesluft und Gesetzesvorschriften athmenden Thäler und Berge zurück; sie sollen in Jerusalem bleiben, wo aus gleichem Grunde späterhin der Johanneische Christus sich fast beständig bewegt. Da sollen sie den Geist der Verheißung erwarten, der sie, wenn er über sie gekommen, in alle Wahrheit leiten und zu Gottes Kindern umschaffen werde. Und von diesem Jerusalem aus führt er sie nach Bethanien, wo später im Johannes auch der todte Lazarus zu neuem Leben erweckt wird und da scheidet er segnend von ihnen. Sie aber kehren zurück in die Stadt mit

großer Freude und bleiben im Tempel, allezeit betend und Gott preisend, wie es die kirchliche Sage von Jakobus dem (Gesetzes=) Gerechten ausdrücklich meldet, um da den neuen Geist zu erwarten.

Ob sie ihn da bekommen haben, oder nicht Alle so, wie es hätte sein sollen, mag man nach den Briefen Pauli und unserm später als Zeugniß darüber verfaßten Evangelium beurtheilen. Wenn es nicht ganz genügend geschah, so lag die Schuld nicht am Geiste und auch nicht am Orte. Denn der erstere kam an der Pfingsten vornehmlich herab und am gleichen Orte, im Tempel zu Jerusalem, hat wenigstens Paulus seinen Geist der Freiheit von Gesetz und Gesetzeswerken erhalten, aber leider mit dem Befehle, in diesem Jerusalem nicht zu bleiben und nicht da zu predigen; denn da nehme man sein Zeugniß nicht an (Act. XXII, 17—21), sondern sich zu den Heiden zu wenden.

Und wenn also von allen andern Jüngern keiner durch sein Loben und Segnen Gottes den Geist der Verheißung ganz vollkommen erlangt hat, so findet wenigstens bei einem σὺν αὐτοῖς Seienden, bei Paulus der 49. Vers und das zum Schlusse desselben Bemerkte seine buchstäbliche Erfüllung in der Act. XXII, l. l. erzählten Geschichte. — Mit dieser Erinnerung, geistigen wie geschichtlichen, schließt sich sein Evangelium, von dem wir nun noch den zurückgelassenen Anfang Kap. I—V nachholen wollen und zwar zuerst das im IV. und V. Kapitel vom ersten öffentlichen Auftreten Jesu Erzählte, um dann die Vorgeschichte seines eigentlichen messianischen Lebens, die Geschichte bis zur Versuchung in gleichem Geiste mit dem übrigen Evangelium sich vor dasselbe hinstellen zu sehen.

Dritter Abschnitt.

Geschichte vom ersten öffentlichen Auftreten Jesu bis zur Bergrede und die Vorgeschichte seines messianischen Lebens.

Lukas I—VI. Matth. I—IV incl.

---

§. 25.

Lukas IV, 14 — VI, 12.

Röm. IX, 6—18.

Gleich das erste öffentliche Auftreten Jesu bei Lukas in der Schule zu Nazareth (IV, 14 — 30) giebt uns sehr deutlich zu erkennen, daß ihm das Heidenthum von vorn herein befreundeter als das Judenthum sei. Die Erzählung ist aus Matth. XIII, 53 — 58 gebildet, hat aber Alles, was dort bloß allgemein und unbestimmt angedeutet ist, in bestimmten Ausführungen konkret ausgezeichnet. Es ist nicht bloß gesagt, daß er gelehrt habe, sondern auch, wie er zum Lesen aufgestanden, wie ihm gerade das Buch des Jesaias gereicht und auf welche bestimmte Stelle er beim Aufschlagen gestoßen sei (V. 18 f.). Auch der Eindruck seiner Rede wird uns spezieller als bei Matthäus angegeben, indem derselbe mit einem paulinisch-johanneischen Worte als λόγος τῆς χάριτος (V. 22) bezeichnet wird, ein Ausdruck, durch welchen man sehr an das Gebot Pauli Col. IV, 6 erinnert wird: Ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι.

Dies Alles ist jedoch nur Vorbereitung zu der eigenthümlich heiden-christlichen Erklärung, welche Jesus durch die angeführten Parallelen aus der Geschichte des Elias und Elisa auch über seine eigene Sendung abgiebt (V. 25—27). Wie jene beiden Propheten nicht zu Wittwen und Aussätzigen in Israel gesendet wurden, sondern zu Nicht-Israeliten, so — ergänzt man sich nothwendig die Rede — sei auch er nicht sowohl zu den Juden, als vielmehr zu Reinigung und Speisung, mit Einem Worte, zur Rettung der Heiden gesandt.

Die Ausstoßung und der jetzt noch mißlingende Versuch von Seiten der Juden, die ihn tödten (V. 29), erinnert dann lebhaft an ihr späteres besser gelungenes Hinausführen (*ἤγαγον*, vergl. **XXIII, 26**) zur Kreuzigung, so wie auch das Oertliche hier, die *ὀφρὺς τοῦ ὄρους*, an das Oertliche bei der Kreuzigung (*Κρανίον* **XXIII, 33**) in etwas erinnert. Jedenfalls gereicht diese Handlung hier, wie die eben besprochenen Worte Jesu, nicht zur Empfehlung der Juden und beides ist, wie gesagt, um so bedeutungsvoller, weil es als erstes Auftreten und erstes Aufnehmen Jesu, gleichsam als Ueberschrift und Eingang den Charakter des ganzen daran angeschlossenen Evangeliums andeuten soll. Das zur Ueberschrift gewählte Wort des Römerbriefes IX, 6—18: *οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. — Τῷ γὰρ Μωϋσῇ λέγει· „Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτειρήσω, ὃν ἂν οἰκτείρω." — Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ· ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* — hat hier seine Bestätigung im Munde Jesu und seine thatsächliche Anwendung gefunden.

In der folgenden Erzählung (V. 31—41) von Heilungen eines Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum und anderer Dämonischen im Hause des Petrus (*οἰκία Σίμωνος* V. 38) macht sich zweierlei bemerklich. Der erste Dämonische nämlich bildet ein vollkommenes Seitenstück zu den beiden Dämonischen im Lande der Gadarener (VIII, 27. 28). Auftreten und Anrede derselben ist völlig gleich. Sie schreien hier wie dort mit starker Stimme (*ἀνέκραξε*

φωνῇ μεγάλῃ V. 33 — VIII, 28), mit jener Stimme, welche später aus den Juden schreiend die Kreuzigung erzwingt (XXIII, 18. 23. ἀνέκραξαν — φωναῖς μεγάλαις); und sie wollen hier wie dort nichts mit Jesu zu schaffen haben, der nur gekommen sei, sie zu verderben (τί ἡμῖν καὶ σοὶ, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; Ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ V. 34 — Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; δέομαί σου, μή με βασανίσῃς VIII, 28). Zu beachten ist nur der Unterschied, daß der jüdische Dämon mehr in jüdisch-ebionitischer Weise Jesum als Nazarener anredet (Ἰησοῦ Ναζαρηνέ), wie die beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus ihn bezeichnen (XXIV, 19. Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου), während der heidnische Dämon (VIII, 28) ihn mit dem dem Lukas eigenthümlichen Namen υἱὲ τοῦ ὑψίστου anredet *).

Diese Beobachtung führt uns dann von selbst auf die zweite Bemerkung, nämlich auf die, daß bei Lukas die von vielen im Hause des Petrus befindlichen Kranken ausfahrenden Dämonen das bekannte ruhmvolle Bekenntniß Petri bei Matthäus XVI, 16. Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nur mit bedeutsamer Weglassung des τοῦ ζῶντος bei θεοῦ aussprechen V. 41. — Auch an den dem Lukas im Vergleiche mit Matthäus eigenthümlichen Zusatze in der gadarenischen Dämonen-Geschichte (VIII, 30. τί σοί ἐστιν ὄνομα; Ὁ δὲ εἶπε· Λεγεὼν ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰςῆλθεν εἰς αὐτὸν) wird man unwillkürlich erinnert. Es läßt sich über denselben sehr vielerlei denken, zumal da hier das ἐξέρχεσθαι der Dämonen im Hause Petri geschieht und also der Ort des εἰςελθεῖν sehr nahe liegt und da der Name Λεγεὼν (VIII, 30) ebenfalls einen Doppelsinn enthalten und von λέγειν in der Bedeutung:

*) Ob nicht dieser bei Lukas öfter wiederkehrende Gottesname: ὁ ὕψιστος (I, 32. 35. II, 14. VI, 35. VIII, 28, vergl. XXIV, 49) auch seine eigenthümliche Bedeutung habe, gebe ich nur zu bedenken. — Er erinnert in etwas an die heidnische Gottesbenennung τριςμέγιστος ꝛc. und bezeichnet Gott im Gegensatze zu dem in Jerusalem Thronenden als den über aller Welt, Heiden wie Juden, aus Himmelshöhen herab Herrschenden.

sprechen, so gut wie in der Bedeutung: versammeln hergeleitet werden könnte. Er könnte demnach neben der jedenfalls in ihm liegenden Bedeutung: „Heerversammlung" auch noch die: „der Sprecher" enthalten. Bei Matthäus aber ist, wie wir früher gesehen haben, Petrus der Sprecher der Elfjüngerschaft. Doch sind der Andeutungen über diese räthselvolle Dämonengeschichten bereits mehr als genug gegeben. Mit der Angabe des **42—44.** Verses, daß Jesus in die Einsamkeit gegangen sei, um zu beten, und daß ihn die jüdischen Volkshaufen (ὄχλοι) hätten bei sich fest halten wollen, damit er nicht von ihnen weggehe, kehrt der Schluß des Kapitels in seinen Anfang zurück. Denn die Erklärung Jesu, daß er nicht bloß ihnen, sondern auch den übrigen Städten das Reich Gottes verkündigen müsse und darin seinen eigentlichen Beruf habe, — weist wieder auf den Vorfall in der Synagoge zu Nazareth und seine dortige Erklärung hin, daß er wie Elias und Elisa die Bestimmung habe, über die engen Grenzen ihres Landes hinaus Heilung und Hilfe zu bringen und daß der Prophet im eignen Vaterlande am wenigsten Aufnahme zu erwarten habe.

Wenn wir uns nun zum V. Kapitel und den der Thalrede vorangehenden Anfängen des sechsten wenden, so müssen wir gleich Anfangs bemerken, daß dieses Kapitel den Gedankengang des vorigen fortsetze und zwar so, daß es zugleich den entschiedensten Gegensatz zum fünften Kapitel des Matthäus bildet. Wenn dort der durchgeführte Grundgedanke der war: das ewige und in erhöhtem Maaße geltende Fortbestehen des Judenthums und seines Gesetzes zu versichern, — so ist der Zweck des gleichzähligen Kapitels in unserm Evangelio, in Symbolen wie in Thaten und eigentlichen Worten das Zerreißen des Judenthums und seines Gesetzes nach allen Seiten hin zu bezeugen.

Das Symbol macht den Anfang. Die bekannte Geschichte vom wunderbaren Fischzuge bei der Berufung des Petrus ist nämlich aus der Berufungsgeschichte des gleichen Apostels bei Matthäus **IV, 18—22** und aus dem Gleichnisse vom Himmelreich als einem

Netze, das in's Meer geworfen wird (Matth. XIII, 47. 48) gebildet. Und sie hat die Bestimmung, an diesem wunderbar reichen Fischzuge zu zeigen, wie es mit dem Menschenfischen, zu welchem die vier Apostel unmittelbar darauf berufen werden, im Reiche Gottes ergehen werde. Es werden nämlich durch die unsichtbar wirkende Kraft Christi so viele Theilnehmer in das ausgeworfene Netz des Gottesreichs hineingezogen werden, daß die Schranken, in welchen dasselbe früher beschlossen war, nämlich das Judenthum und sein Gesetz, zerreißen müssen. Diese, Juden und Heiden von einander haltende, Netzwand (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας Eph. II, 14) wird also gelöst, das Gesetz der Satzungen vernichtet und beide Fahrzeuge werden mit Reich-Gottes-Bürgern gefüllt. Diesen Sinn soll wohl ohne Zweifel der wunderbare Fischzug symbolisch vorbilden, wie das entsprechende Wort vom Zerreißen der Schläuche am Ende unsres Kapitels (ῥήξει V. 37 — διεῤῥήγνυτο V. 6) beweist.

Denn der Sinn jener Schlußworte (V. 36—39) ist von jeher unbestritten gewesen und spricht in einer andern Parabel das Gleiche wie der Fischzug aus, nämlich: daß Christi neue Anstalt und Lehre nicht bloß wie ein neuer Lappen auf's alte Judenthum geflickt werden könne, daß diese Sache und ihr Geist sich auch nicht mehr in die Schranken der alten Gesetzesvorschriften und Uebungen fesseln lasse, sondern sie, wenn man dies zu versuchen wage, unaufhaltsam durchbreche und sich frei seinen eignen Weg bahne. Der Zusatz V. 39 aber: „Keiner, der vom Alten getrunken hat, will alsbald neuen; denn er spricht: der alte ist milder" hat eine offenbar spitzige Beziehung auf die Zähigkeit der Juden-Christen im Festhalten des alten Buchstabens *). Und damit man nicht im Ungewissen bleibe

*) Auffallend und gewiß nicht ohne bedeutsame Wichtigkeit ist, daß in dieser Stelle V. 36 das sonst ächt-paulinische Wort πλήρωμα (vergl. 1 Cor. X, 26. Röm. XV, 29. Eph. III, 19. Col. I, 19) wie geflissentlich vermieden scheint, während Matthäus (IX, 16) und Markus (II, 21) es in der Bedeutung complementum gerade hier haben. Aber eben diese Bedeutung oder genauer gesagt

über das Alte, was durchrissen werde und über das Neue, was sich nicht mehr in die alten Fesseln einzwängen lasse, wird uns dasselbe in mehreren Erzählungen und Aussprüchen Jesu vor Augen geführt. Die erste derselben (V. 15—26) vom Gichtbrüchigen, dem Jesus die Sünden vergiebt, soll zwar zunächst nur bezeugen, daß Jesus nicht eigenmächtig handle, sondern im Namen Gottes, d. h. in göttlicher Beglaubigung die Sünden vergebe. Aber die nächstfolgende von der Berufung Levi's*) und dem Zu-Tische-Liegen Jesu mit Sündern und Zöllnern (V. 27 ff.) giebt Diesem Anlaß zu der bestimmten Erklärung, daß seine Heiligkeit und die Heiligkeit

---

der Gebrauch des Wortes in dieser höchst niedrigen Bedeutung hat wahrscheinlich dem dritten Evangelisten Anstoß gegeben, da es bei ihm eine so hohe geistig-überschwengliche Bedeutung hat. In so gemeinem Sinne mochte und konnte er's nicht brauchen. — Auch dieses giebt uns wieder einen Beitrag, um zu begreifen, wie die Gnostiker gerade dieses Evangelium zu dem ihrigen machten, da das Wort πλήρωμα bekanntlich bei ihnen das höchste und hochheiligste von allen war und den Inbegriff alles von Gott zunächst ausgeflossenen Reingeistigen bezeichnete, offenbar in Analogie mit dem Sprachgebrauche Pauli.

*) Ueber die Veränderung des Namens Matthäus in den Namen Levi V. 27, auf welche früher schon einmal (§. 2) ist hingedeutet worden, ist zu bemerken, daß sie wohl auf den jüdisch-levitischen Charakter des Matthäus-Evangeliums anspielen solle. Denn aus dem gleichfolgenden Apostelverzeichnisse (VI, 15), in welchem kein Levi, sondern statt seiner ebenfalls Matthäus von Lukas aufgeführt wird, erhellt, daß diese Veränderung schwerlich ein bloßes Versehen, sondern mit bestimmter Absicht gemacht worden sei. Dasselbe geht auch aus der Genealogie des Lukas hervor, wo Matthäus und Levi zweimal (III, 24. 29) neben einander stehen (siehe §. 28). — Daß Matthäus und nach ihm Lukas und Markus bloß von fünf Aposteln ausdrücklich die Berufung erzählt, nämlich von Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes und Matthäus, also außer den bekannten vier Apostel-Patriarchen bloß noch vom Verfasser des ersten Evangeliums, ist wohl auch nicht bloß aus göttlicher, sondern nebenbei auch aus menschlicher Inspiration, nämlich zu Gunsten des ersten Evangeliums und für sein Partei-Interesse geschehen. Zugleich ist es ein Beweis für die Abfassung dieses Evangeliums durch Matthäus. Vielleicht, daß auch aus diesem Grunde Lukas den Namen verändert hat, um nicht dem ersten Evangelisten diese auszeichnende Ehre zu lassen. — Ob diese fünf ausdrücklich berufenen Apostel einen Zusammenhang mit den fünf klugen Jungfrauen im bekannten Gleichnisse (Matth. XXV, 1 ff.) haben dürften, gebe ich nur hiermit in Frage.

seiner Angehörigen nicht in jüdischer Absonderung von den Sündern und einem Aufenthalte bloß an heiligen Orten und unter heiligen Leuten bestehe, sondern vielmehr gerade im Aufsuchen und Seligmachen der Verlornen, in der Liebe, die sich nicht selbst sucht und vom Elende hinweg nur auf ihre eigne Pflege zurückzieht, sondern sich dahin wendet und da verweilt, wo ihre helfende Nähe am meisten Noth thut und erwünscht wird (vergl. 1 Cor. XIII, 5. ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς). Das also sei sein Gottesdienst, ein offenbarer Gegensatz gegen das jüdische herzlose und in selbstsüchtiger Heiligkeit sich absperrende Wesen, gegen die Tempelheiligkeit, wie sie der Pharisäer in seinem Selbstruhme XVIII, 11. 12 ausführlich auseinander legt.

Gegen dieselbe wendet sich dann auch die weitere, noch bestimmtere Erklärung über das Fasten und die Lippen-Gebete (V. 33 ff.). Denn das Reich Gottes ist Freude (χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ Röm. XIV, 17) und nicht Trauern, nicht strenges und nutzloses Sich-Kasteien. Ein solches Wesen stimmt also nicht zu Christi Gottesreiche und dessen Geist- und Herzens-Anbetung, wird also auch von derselben abgestoßen und vernichtet werden.

Und endlich folgen die beiden Erzählungen von der Uebertretung und Abschaffung der Sabbathgebote (VI, 1—11), welche sich vor den ganz parallelen bei Matthäus XII, 1 ff. dadurch auszeichnen, daß sie einmal in kurzen schlagenden Fragen das Sinnlose (ἄνοια V. 11 rationalistisch!) der pharisäischen Sabbathhaltung stärker herausheben, und zweitens dadurch, daß es ein heiligerer Sabbath ist, welcher verletzt wird. Dadurch wird natürlich auch die Nichthaltung des Sabbathgebotes bedeutungsvoller. Denn wenn ein so hochheiliger Sabbath, wie der zweiterste (δευτεροπρῶτος VI, 1) nicht einmal geschont wird, wie viel weniger darf ein gemeiner Sabbath auf Schonung Anspruch machen? — Zu untersuchen, was der zweiterste Sabbath für einer sei, gehört eigentlich nicht hierher. Doch dürfte man wohl sicher den Pfingstsabbath darunter verstehen, welcher der Zeit nach der zweite, der Heiligkeit

nach aber der erste war, indem er an das, was dem Juden als das Heiligste galt, die Gesetzgebung, erinnerte. Auch weist die Jahreszeit darauf hin. Am Ostersabbathe waren die Aehren schwerlich bis zum Ausreiben der Körner gereift. Vielmehr war Pfingsten das Fest der Erstlinge, an welchem die Ernte ihren Anfang nahm, wie dies schon aus Joh. IV, 35 (χῶραι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη) hervorgeht. Man wird also durch diesen Grund schon sich auf den Pfingstsabbath beschränkt sehen. — Jedenfalls ist man darüber einverstanden, daß ein besonders heiliger Sabbath gemeint sein solle, was auch gewiß im Geiste des Lukas gedacht ist.

Ueber die Angemessenheit des besprochenen Abschnitts für paulinische Abfassung wird man ebenfalls keinen Zweifel hegen. Ich könnte mir nicht denken, wie dieser Heiden-Apostel die öffentliche Wirksamkeit seines Christus angemessener hätte eröffnen können, als es wirklich im Lukas-Evangelium geschehen ist; und es bleibt uns nun nichts weiter zu thun, als noch die paulinische Beschaffenheit der ersten Lebens-Geschichte Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten in den Darstellungen des Lukas nachzuweisen.

---

§. 26.

Kindheits-Geschichte Jesu.

Luk. I u. II. Matth. I u. II.

Röm. IX u. X.

Bei Matthäus ist der Zweck wie der Gang seiner Aufzeichnungen in den zwei ersten Kapiteln von selbst offenbar und auch von jeher anerkannt. Er will eben nachweisen, daß bei Jesu auch in seiner Abstammung und in der Art, wie er zuerst in's Leben trat, alles für den messianischen König der Juden Erforderliche vorhanden gewesen sei; und der Gang der genannten Geschichten ist sehr deutlich durch die Alttestamentlichen Citate (I, 22. II, 6. 15. 17. 23) bezeichnet, deren Erfüllung ausdrücklich als der einzige

oder doch hauptsächlichste Grund von den ihnen entsprechenden und um ihretwillen geschehenen Thatsachen im Leben Jesu angeführt wird. Dieses Alles geschieht nur, damit das von dem Herrn durch einen Propheten da oder dort Gesprochene erfüllt wird (I, 22. *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* ꝛc.).

Darum wird Jesus, — um das Geschlechtsregister noch bei Seite zu lassen — von einer Jungfrau und zwar in Bethlehem Juda geboren, darum muß Herodes nach seinem Leben trachten und er muß nach Egypten fliehen, Rahel ihre gemordeten Kinder beweinen und endlich sein Vater in Nazareth sich wohnhaft machen, damit er Nazoraios genannt werden könne. — Zugleich ist Alles rein jüdisch-partikularistisch. Er stammt von David und Abraham ab und ist also auch bloß für das Volk Davids und die leiblichen Kinder Abrahams geboren. Er ist König der Juden (II, 2. *τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), und wenn schon die Magier von Sonnenaufgang kommen, um der aufgehenden Sonne Israels bei ihrem ersten Erscheinen zu huldigen, so ist das — wie früher gesagt — nicht von ferne ein Herzukommen der Heiden zu Christo in paulinischem Sinne. Es soll keineswegs Judenthum und Heidenthum in ihm gleichmäßig aufgehoben sein, daß weder Jude noch Grieche mehr in ihm da ist, sondern eine dritte ganz neue Kreatur, — sondern die Heiden unterwerfen sich dem neugebornen Könige auf Zion als seine einstigen Vasallen und werden sich folglich in's Judenthum und sein Gesetz aufnehmen lassen, um einen gnädigen König an ihm zu haben (Psalm II. Jes. II.). Diesen Sinn hat die Anbetung oder Vasallenhuldigung (*προσκύνησις*) der Magier. Zion wird endlich über alle Völker erhöht. Und sehr bedeutsam tritt der König Herodes dabei als Nebenbuhler auf. Ihm wird durch diese Huldigung die eigne Herrschaft bedroht, sein Reich und seine Majestät wird dadurch beeinträchtigt und verletzt; der alte rechtmäßige Königsstamm Davids sendet wieder einen königlichen Erben auf den langentbehrten irdischen Thron. Daher die Angst

und die zuletzt blutige Eifersucht des Herodes, welche deutlich zu erkennen giebt, was für einen König Matthäus zu Bethlehem lasse geboren sein, nämlich einen äußeren irdischen Judenkönig, der den Thron des Herodes dereinst einnehmen soll.

Dasselbe wird auch vom Engel dem Joseph verkündigt: er wird nicht die Menschheit, sondern bloß sein Volk, das ihm als rechtmäßigem Könige zugehörende Volk Israel von seiner langen Schmach, der Folge seiner Sünden erretten und in Messiasglanze als seine Heerde weiden (I, 21. *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* II, 6. *ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ*). Die Heiden aber können nur durch schleunige und völlige Unterwerfung das sie bedrohende Unheil wenden.

Diesem offenbaren Partikularismus und Materialismus des ersten Evangelisten tritt nun die paulinische Kindheits-Geschichte des Lukas in jeder Hinsicht entgegen. Denn wenn man die Aechtheit derselben je hat bezweifeln wollen, so konnte dies nur von der völligsten Mißkennung des Geistes und der Eigenthümlichkeit des Lukas geschehen. Gerade die beiden ersten Kapitel desselben sind nach Sprache und Sinn das Paulinischste, was man im Lukas nur finden mag, nur daß sie vielleicht das Letzte sind, was die Hand des Paulus zum Evangelium hinzufügte. Denn einmal schweigt darin die bittere oft ironische Polemik, welche gegen das Judenthum und die zwölf Jünger im übrigen Evangelium fast beständig hervortritt und es manchmal entstellt, die Polemik und der Ton, wie sie namentlich der zweite Corinther-, der Galater- und noch der Anfang des Römer-Briefes enthalten; und es herrscht darin jene ruhige, weiche, fast elegische Stimmung, wie sie gegen das Ende des Römerbriefes, vom achten Kapitel, hervortritt, und wie sie namentlich durch die drei letzten Briefe Pauli an die Epheser, Colosser und Philipper hindurchgeht. Es ist wirklich auffallend, was für ein vollkommener Parallelismus in Sinn und Sprache sich zwischen diesen Briefen und unsern Kapiteln bemerkbar

macht; namentlich ist das IX., X. und noch das XI. Kapitel des Römerbriefes fast Wort für Wort in denselben wieder zu finden *).

---

*) Wir stellen zur Erleichterung dieser Vergleichung die Worte, welche gleicherweise in unsern Kapiteln und in dem IX. und X. des Römerbriefes sich finden, hier zusammen.

Zuerst die Hauptideen in beiden sind die des ἔλεος, der χάρις und der δικαιοσύνη τῆς πίστεως — dann die der Verheißungen an Abraham und seinen Samen, welche eben auch im Glauben gewonnen werden. Daher die viel wiederkehrenden Worte:

ἔλεος Luk. I, 50. 54. 58. 72. 78, vergl. Röm. IX, 15—18. 23.
χάρις Luk, I, 28. 30. II, 40. . . . . . „ XI, 5. 6.
πίστις und πιστεύειν I, 20. 45. . . „ IX, 30—33.
δύναμις κυρίου I, 35. . . . . „ IX, 17. τὴν δύναμίν μου.
οἶκος Ἰακώβ I, 33. . . . . „ IX, 13.
Ἰσραήλ I, 16. 54. 80. . . . . „ IX, 6. 27.
Ἀβραάμ I, 55 u. 73. . . . . „ IX, 7.
σπέρμα Ἀβραάμ I, 55. . . . . . . „ IX, 7. 8. 29. XI, 1.
συγγενής I, 36. 58. . . . . „ IX, 3.
οἱ πατέρες ἡμῶν I, 55. . . . . . . „ IX, 5. 10.
ὁ πατὴρ ἡμῶν I, 73. . . . . „ IX, 10.
διαθήκη I, 72. . . . . „ IX, 4.
σωτηρία I, 69. 71. . . . . „ X, 1.
Statt ἐπαγγελίαι Röm. IX, 4 ist ὅρκος gebraucht Luk. I, 73.
τὸ ῥῆμα αὐτοῦ I, 38. . . . . „ X, 8.
λόγοι μου I, 20. . . . . „ IX, 9.
ἑτοιμάζειν I, 17. 76. . . . . . . „ IX, 23.
ἤγειρε I, 69. . . . . „ IX, 17.
εὐαγγελίζεσθαι I, 19. . . . . . . „ X, 15.
ὁ λαός μου I, 68. . . . . „ IX, 25. 26.
ἀντιλεγόμενον II, 34. . . . . . . „ X, 21.
ἀπειθής I, 17. . . . . „ X, 21.
δίκαιος u. δικαιοσύνη I, 6. 17. 75. „ IX, 30—33.
ἐλεύσομαι I, 17. . . . . „ IX, 9.
κληθήσεται I, 32. 60. 76. . . . . „ IX, 7.
καιρός I, 20. . . . . „ IX, 9.
ἔσται σοι I, 14. . . . . „ IX, 9.
σκεῦος u. κατεσκευασμένος I, 17. „ IX, 21—23.
γένοιτο I, 38. . . . . „ IX, 14.
γεννᾶν I, 13. . . . . „ IX, 11.
υἱὸς θεοῦ I, 35. . . . . „ IX, 4. 26.
λατρεία u. λατρεύω I, 74. II, 37. „ IX, 4.
ἄμεμπτοι u. μέμφεσθαι I, 6. . . „ IX, 19.

Was sodann den Inhalt betrifft, so fehlt zunächst alles das, was den *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* im engeren Sinne angeht und

---

ἕως αἰῶνος I, 55. und *εἰς τοὺς αἰῶνας* I, 33. vergl. Röm. IX, 5, ein ohnehin paulinischer Ausdruck.

πνεῦμα ἅγιον I, 35. 41. 67 und Röm. IX, 1.
γνῶσις u. *ἐπίγνωσις* I, 77. . . . „ X, 2.
εὐλογητός I, 68. . . . . „ IX, 5.
τὸ δυνατὸν u. *τὸ κράτος* I, 49. 51. „ IX, 17. 22.
τὸ ὄνομα αὐτοῦ I, 49. . . . . . „ IX, 17. X, 13.
ἐν τῇ καρδίᾳ I, 66. . . . . „ IX, 2.
μισεῖν I, 71. . . . . „ IX, 13.
δέησις I, 13. II, 37. . . . . . . „ X, 1.

Dies Alles sind doch Worte und Wortformen, welche nicht gerade hätten gewählt werden müssen, wenn sie nicht gerade dem Apostel bei der Niederschreibung beider Stücke den Sinn ganz ausgefüllt hätten. Ja sogar solche besondere Eigenthümlichkeiten finden sich auffallender Weise in beiden Partien, daß der Name *κύριος* für Gott fast ausschließlich oder doch wenigstens auffallend oft gebraucht wird (vergl. I, 6. 9. 11. 15 ꝛc. und Röm. IX, 28. 29), ein Name, der doch auch wieder von Jesu so oft gebraucht ist, daß es fast scheint, als seien dem Verfasser Gott und Jesus in einander geflossen. In dieser Beziehung ist ja die Doxologie Röm. IX, 5 klassisch: *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* Und ebenso ist in der Kirche bekanntlich die Stelle Luk. I, 16. 17: *Πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. Καὶ προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ* für die Gottheit Christi gebraucht worden.

Auch der Stein des Anstoßes Röm. IX, 33 erinnert offenbar an das Wort Symeons II, 34, — ebenso das Nichtglauben an die göttliche Botschaft Röm. X, 16 an den Unglauben des Zacharias I, 20 — und die beiden Frauen Sarrha und Rebecka mit ihren Söhnen der Verheißung Röm. IX, 8—10 an die beiden Frauen Maria und Elisabeth und ihre Verheißungskinder, zumal Gal. III, 16 Christus noch ausdrücklich als der Verheißungssaame Abrahams (*σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ*) bezeichnet wird. Auch stellen die Gesinnung der Maria und ihrer Verwandtin im Gegensatz zu der des Zacharias (I, 6. 20) offenbar den im genannten Kapitel des Römerbriefes IX, 30—33. X, 2. XI, 5. 6 angeführten dar.

Bemerkenswerth ist weiter, daß das sonst seltene Wort *χρηματίζεσθαι* und *χρηματισμός* in den Evangelien nur in den ersten Kapiteln des Matthäus (II, 12. 22) sich findet und als wäre es daraus hängen geblieben Röm. XI, 4 wiederkommt; — Alles Momente, welche die Vermuthung nahe legen, Paulus habe diese ersten Kapitel im Lukas verfaßt eben, als er jene Kapitel des Römerbriefes schrieb und habe die gleichen Kapitel des Matthäus kurz zuvor durchgelesen. Wenigstens die Abfassung dieser Kapitel des Evangeliums von Paulus kann kaum zweifelhaft sein. Denn es strotzt ja Alles in ihnen von eigenthüm-

mit ihm wesentlich zusammenhängt, als z. B. die Huldigung der Weisen und die Eifersucht des Königs Herodes sammt allem, was

---

lich paulinischen Ausdrücken und Redefiguren, welche diese Abfassung ganz außer Zweifel setzen. Solche eigenthümlich paulinische Worte, die jedoch nicht gerade in den genannten Kapiteln des Römerbriefes, sondern besonders auch in seinen späteren Briefen vorkommen, sind:

χαριτοῦν I, 28. vergl. Eph. I, 6.
δυναστής I, 52. vergl. 1 Tim. VI, 15.
πατριά II, 4. vergl. Eph. III, 15.
μεγαλύνειν in der Bedeutung: preißen I, 46. 58. vergl. Phil. I, 20. 2 Cor. X, 15.
κράτος I, 51 und Col. I, 11 und κραταιοῦσθαι I, 80. II, 40. vergl. Eph. III, 16. 1 Cor. XVI, 13.
Die Verbindung ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ I, 75. vergl. Eph. IV, 24.
σπλάγχνα ἐλέους I, 78. vergl. Col. III, 12. Phil. II, 1.
εὐδοκία II, 14. vergl. Phil. II, 13. I, 15. Eph. I, 5.
ἀφόβως I, 74. vergl. Phil. I, 14. 1 Cor. XVI, 10.
παραστῆσαι II, 22. vergl. Col. I, 22. 28.
φρόνησις I, 17. vergl. Eph. I, 8.
? λειτουργία I, 23. vergl. Phil. II, 17. 30.
δόγμα II, 1. vergl. Eph. II, 15. Col. II, 14.
ἀποκάλυψις II, 32. vergl. Eph. I, 17 und sonst.
σύνεσις II, 47. vergl. Eph. III, 4. Col. I, 9. 2 Tim. II, 7.
ὑποτάσσεσθαι II, 51. vergl. Eph. V, 22. Col. III, 18.
λύτρωσις I, 68. II, 38. vergl. Col. I, 14.
δικαίωμα I, 6. vergl. Röm. II, 26.
πρεσβύτης I, 18. vergl. Tit. II, 2.
κατευθύνειν I, 79. vergl. 2 Thess. III, 5.
? ὑπερήφανος I, 51. vergl. Röm. I, 30.
ἐξαπέστειλε I, 53. vergl. Gal. IV, 4. 6.
ἀντιλαμβάνεσθαι I, 54. vergl. 1 Tim. VI, 2 und die ἀντιλήψεις 1 Cor. XII, 28.
ὁδὸς εἰρήνης I, 79. vergl. Röm. III, 17.
Die Verbindung θεὸς ὁ σωτήρ I, 47. vergl. 1 Tim. II, 3. IV, 10. Tit. I, 3 ꝛc.
νόμος ohne Artikel findet sich einzig bei Paulus und zwar da fast regelmäßig, vergl. Winer Grammatik 3te Auflage, S. 109. — II, 23. 24. vergl. Röm. II, 12 ꝛc.

Und wenn man noch die Reden in diesen Kapiteln, besonders die des Zacharias I, 68—79, aber auch die der Elisabeth und Maria und des Symeon II, 29 ff. nur oberflächlich nach Zusammenfügung besonders der Lebhaftigkeit des Gedankenganges vergleicht, welche die Nachsätze und Durchführung der

ihr voran- und unmittelbar aus ihr hervorgeht. Dies konnte offenbar nur Bedeutung für und Beziehung auf die jüdisch-messianische Ansicht haben. Ferner tritt bei Lukas der Vater Jesu, Joseph entschieden zurück, wie er überhaupt in seinem Evangelio nicht weiter erwähnt wird (vergl. Matth. XIII, 55. Luk. IV, 16). Dagegen tritt Maria bedeutsamer hervor. Ihr wird die Engelserscheinung*) zu Theil, welche Geburt und Bestimmung des Kindes meldet, ihr ertheilt Symeon seine Weissagung, sie erscheint als die sorgsame Mutter, als der zwölfjährige Jesus im Tempel zurückbleibt. Joseph aber, welcher bei Matthäus als der sorgende Theil erscheint, verschwindet gänzlich, sobald er seine Bestimmung vollbracht und seine Verlobte nach Bethlehem geleitet hat, um dort den Erlöser zur Welt zu bringen.

Dort nämlich muß auch nach Paulus der Heiland geboren sein (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ Röm. I, 3. 2 Tim. II, 8) und durch Joseph wird ihm eben auch seine Davidische Abstammung vermittelt. Doch gilt ihm dies nur für den Christus κατὰ σάρκα; für den Christus κατὰ πνεῦμα aber weiß er noch eine höhere Abstammung in seinem Geschlechtsregister. Daher kommt auch die sehr bedeutsame und bisher lange nicht genug hervorgehobene Differenz mit Matthäus hinsichtlich des ursprünglichen Wohnorts der Eltern Jesu.

Perioden im aufeinanderhäufenden Drange vergißt — und an die paulinischen Perioden z. B. gerade wieder Röm. IX, 22—29 oder Eph. I, 3—14 denkt, wo die Periode ganz gleich wie hier mit εὐλογητὸς ὁ Θεὸς 2c. anfängt und in gleicher Sprach- wie Gedankenweise fortgeht, — so kann ich mir nicht denken, wie man die Abfassung dieser Kapitel von Paulus eigner Hand noch in Abrede stellen möchte.

*) Daß bei Matthäus die Engel alle im Traume und bloß Israeliten, nicht auch den Magiern erscheinen, hat ohne Zweifel den jüdisch-dogmatischen Grund, daß sie weniger erschrecken und namentlich durch ihren Anblick nicht tödten sollen. Lukas, welcher in der Engellehre von Matthäus bemerklich abweicht, läßt sie ohne solche Vorsichtsmaßregeln erscheinen. Wir werden von seiner, d. h. der paulinischen, Ansicht in dieser Sache bei den Engeln, die den Hirten erschienen sind, reden.

Nach Matthäus nämlich wohnen sie von Anfang an in Bethlehem. Da sind sie Bürger, da haben sie ihr Haus und da kommt also Jesus ganz natürlich und ohne daß eine tagelange Reise mit einer hochschwangern Frau erst nöthig wäre, zur Welt, der zweite David in demselben Hause, ja vielleicht in demselben Gemache, wie sein großer Urvater. Nazareth wird in den ersten Geschichten gar nicht erwähnt. Wer könnte also beim ersten Evangelisten, wenn er ihn rein für sich vornimmt, — und so will er doch offenbar vorgenommen und gelesen sein — auch nur von ferne auf den Gedanken fallen, Joseph und Maria hätten ursprünglich zu Nazareth gewohnt und seien nur durch die geschichtlich zweifelhafte Schatzung vorübergehend nach Bethlehem geführt worden? Vielmehr beweist der Vorsatz Josephs, nach Judäa, also nach Bethlehem zurückzukehren (II, 22 *ἐφοβήθη ἐκεῖ* i. e. *εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἀπελθεῖν*) unwidersprechlich, daß nach Matthäus Bethlehem sein heimathlicher Wohnort gewesen sei. Sonst wäre ihm gewiß nicht in den Sinn gekommen, dorthin zurückzugehen, sondern er wäre von vorn herein nach Nazareth in Galiläa gezogen. Aber daran kommt ihm nur gar kein Gedanke. Wie ihm die Rückkehr nach Bethlehem durch die Furcht vor Archelaus versperrt ist, steht er rathlos und weiß nicht wohin, bis ihn eine Traumbelehrung von oben anweist, in den Landestheil Galiläa sich zurückzuziehen (*χρηματισθεὶς κατ' ὄναρ* ꝛc. II, 22). Darauf erst läßt er sich in einer ihm vorher ganz unbekannten Stadt, Nazareth genannt, nieder (*εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ*) einzig, damit der Ausspruch der Schrift erfüllt werde: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.* In Wahrheit also ist er gar nicht ein Nazarener, sondern ein Bethlehemite und auch die fremde Art, wie in Nazareth von ihm und seinen Angehörigen gesprochen wird (*ὁ τοῦ τέκτονος υἱός — ἡ μητὴρ αὐτου λέγεται Μαριάμ; — οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ — πρὸς ἡμᾶς εἰσι* XIII, 55. 56), so wie die baldige Veränderung dieses Wohnorts von seiner Seite, um eine andre Schriftstelle zu erfüllen (IV, 13 *καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ ἐλθὼν κατῴκησεν*

εἰς Καπερναούμ) zeigt, daß ihm Nazareth von Anfang an ein fremder Ort gewesen sei und nur in sehr weitem Sinne bei Matthäus seine πατρίς (XIII, 54) genannt werden könne. — Wer nicht einer falschen Harmonirung wegen sich absichtlich verblendet und den deutlichsten Worten der Evangelien die schreiendste Gewalt anthun will, der muß gewiß zugeben, daß Matthäus von Nazareth als ursprünglichem Wohnorte der Eltern Jesu gar keine Ahnung habe, daß er diesen Gedanken vielmehr entschieden entfernt halte und Bethlehem als diesen Wohnort bezeichne. Da er der erste Evangelist ist, der also nicht meinen konnte, es würden andre Evangelien nach ihm andre Angaben machen, so ist es ein offenbarer Anachronismus und gewaltsame Eigenmächtigkeit, ihn mit Lukas vermengen und seine Angaben nach denen des letztern modeln zu wollen.

Lukas hat, und zwar im Gegensatze zu Matthäus, Nazareth als ursprünglichen Wohnort Maria's und Josephs genannt. Dahin wird der Engel an Maria geschickt (I, 26), von da wird sie nur durch Vermittlung der schwierigen Schatzungsgeschichte mit ihrem Verlobten nach Bethlehem Juda gebracht (II, 4) und dahin kehrt sie alsbald, nachdem der Zweck der Reise erreicht ist, zurück, ohne daß ihr oder ihrem Verlobten ein Sinn daran käme, in Bethlehem zu bleiben, obgleich nicht die mindeste Gefahr dabei vorhanden ist (II, 39). Denn Herodes und seine Eifersucht sind für Lukas nicht da. Nazareth ist also der Ort, wo Jesus ursprünglich heimisch ist (οὗ ἦν τεθραμμένος IV, 16).

Diese nach meiner Meinung unvereinbare Differenz hat eben ihren Grund in der minderen Bedeutung, welche Paulus auf die fleischliche Abstammung Jesu, auf den Χριστὸς κατὰ σάρκα legt, so daß er ihm vielmehr eine Stütze wegnehmen will, wie er schon in der Entfernung der herodischen Eifersucht und der durch die unschuldige Hirtenanbetung ersetzten Magierhuldigung gethan hat und wie er's noch viel offenbarer in den Reden über die Bestimmung des Heilandes thut, welche der Verkündigungs-Engel und der

heilige Geist selbst durch den Mund des Zacharias und des Symeon ausspricht.

Betrachten wir nämlich diese Aussprüche, welche man bisher als klassische Urkunden und entschiedenen Ausdruck der jüdisch-messianischen Volkshoffnungen hat ansehen und ausbeuten wollen, genauer, — so werden wir uns durch Vergleichung des in seinem vollständigen Parallelismus bereits nachgewiesenem IX. Kapitel des Römerbriefes leicht überzeugen, daß man sich damit völlig im Irrthum befunden habe.

Allerdings spricht der Engel: *δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος* (I, 33), und der heilige Geist sagt durch Zacharias: *Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ* 2c. (I, 68 ff.), und Maria freut sich, daß Gott *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ στέρματι αὐτοῦ ἕως αἰῶνος* (I, 54 ff.) — Alles Ausdrücke, wie man sie kaum jüdischer und partikularistischer denken kann. Aber schon das beigesetzte *εἰς τοὺς αἰῶνας* und *ἕως αἰῶνος* lassen an etwas uneigentlich Gemeintes dabei denken und alle Nebel und Zweifel heben sich, wenn wir die ganz gleichen in ihrem Sinne entschiedenen Worte Pauli vernehmen.

„Nicht Alle aus Israel sind Israel (Röm. IX, 6. *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ*) und nicht Alle sind Kinder Abrahams, weil sie Abrahams Same sind; ja geradezu sind nicht die Kinder des Fleisches die Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Same gerechnet (*οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς στέρμα* V. 8). So ist also das wahre Israel und das Haus Jakob, welches Gott liebt (*τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα* V. 13), und der Same Abrahams, welcher wahrhaft als solcher gilt und welchem die Verheißungen zukommen, nicht das Judenthum, sondern im Gegentheil die Gemeinschaft der an Christum gläubigen

durch die Gnade und Erbarmung Gottes von Anfang erwählten und ihre Gerechtigkeit nicht im Gesetze, sondern im Glauben suchenden Seelen. Das vorher ein Nichtvolk gewesene Heidenthum ist jetzt das ächte Volk Gottes, seines Erlösers und an dem Orte, wo man vorher sagte: „Ihr seid mein Volk nicht!" werden sie Kinder des lebendigen Gottes genannt (IX, 25. 26. *Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου, λαόν μου — Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐῤῥήθη αὐτοῖς· Οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος*)." So ist also das hier gemeinte Volk Israel und der Same Abrahams, dem die Verheißungen gelten, keineswegs das gleiche, wie bei Matthäus, es sind die Gefäße der Erbarmung, welche Gott zur Herrlichkeit von Anbeginn bereitet und berufen hat nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden (*οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* IX, 24) — und gerade das unterm Gesetze stehende und dem Gesetze der Gerechtigkeit nachjagende Israel kommt nicht zum Gesetze der wahren Gerechtigkeit (IX, 31. *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε*). Nur ein kleiner Rest dieses Israels wird gerettet (IX, 27 f.)

So scheint also am Tage, wer das wahre Israel, die wahre Beschneidung, die Gott im Geiste Dienenden, sein Volk und Erbe der Verheißungen sind (Phil. III, 3. *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ* ꝛc.), die sich Christi rühmen dürfen, über die er in Ewigkeit König sein und die er von ihren Sünden retten wird. Nämlich die im Geiste, im Glauben dem Abraham gebornen Kinder, die Heiden, auf welche seine Verheißungen von den Juden übergegangen sind (*Οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ — ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χρ. Ἰ.* ꝛc. Gal. III, 7—14 ff.). Das bezeugt auch das Wort, welches Symeon V. 31. 32 im h. Geiste spricht. Denn nach ihm ist das erschienene Heil (*τὸ σωτήριον*) für alle Völker bereitet (*κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*) und der den Weisen erschienene Stern ist ein Licht,

welches allen Völkern die Enthüllung des von Anbeginn verborgenen Geheimnisses bringt (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) und welches eben darin besteht, daß die Heiden Miterben und Einverleibte und Theilnehmer der Verheißung Gottes in Christo seien (Eph. III, 2—7. Col. I, 12—18 Stellen, welche mit diesem Worte Symeons im Sinne und selbst in Worten und Bildern übereinstimmen). Die Worte der Maria aber, welche sehr an die Anfänge der Thalrede erinnern (VI, 20) und die des Zacharias kann sich jeder selbst im angedeuteten Sinne auslegen. Bei dem Lobgesange der Engel II, 14: „Ehre sei Gott in den Höhen, Frieden auf Erden und an den Menschen (Gottes) Wohlgefallen!" ist schon längst und mit voller Richtigkeit bemerkt worden, daß er das Thema sei, welches im Epheser- und Colosser-Briefe (vergl. Eph. I, 3—14. III, 1 ff. Col. I) nur weiter ausgeführt wäre.

Diese paulinischen Ideen von Gnade und Erbarmung und Gerechtigkeit aus Glauben entgegen der glaubenslosen Gesetzgerechtigkeit zeigen und predigen uns ferner alle Worte und Gestalten in unsern beiden Kapiteln.

In Zacharias zeigt sich die Frömmigkeit durch Erfüllung des Gesetzes in ihrer edlern Gestalt (I, 6), doch so, daß sie des zur vollen Beseligung bringenden Glaubens entbehrt (I, 20. ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας). Daher vermag er auch aus sich selbst nicht über seine jüdische Befangenheit hinauszukommen; und es muß der den Menschen über sich selbst erhebende heilige Geist über ihn kommen, damit er Worte der tiefsten universellen Wahrheit rede, wie er sie V. 68 ff. wirklich spricht. Derselbe Geist muß die gesetzesfromme Elisabeth und den Symeon ergreifen, damit sie ohne Hülle in die Tiefe des göttlichen Rathschlusses der Gnade und des Heiles aus Glauben wie des Eingehens der Heiden in's Gottesreich hineinblicken können, wie es Elisabeth in dem klassisch-paulinischen Worte I, 45: Μακαρία ἡ πιστεύσασα· ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου (vergl. Röm. IX, 33. πᾶς

ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ καταισχυνθήσεται) und Symeon *) in den bereits besprochenen Worten thut. Die Worte des glaubensarmen Zacharias sind minder unverhüllt, als die dieser beiden weicheren Gestalten. Ueber ihm liegt noch halb und halb die Decke Mosis, die ihn nicht ganz in's volle Gesetz der Gerechtigkeit, dem er nachjagt, hindurchblicken läßt. Er spricht daher in Räthseln, die aber durch den aus ihm redenden Gottes-Geist dennoch die volle Wahrheit in sich bergen, indem er selbst die Worte enger meint, als sie in Wahrheit genommen sein wollen. Es ist eine absichtlich doppelsinnig, exoterisch und esoterisch, σαρκικῶς und πνευματικῶς gehaltene Rede, welche von den Juden, die sie hören, wohl kaum anders als partikularistisch, von einem πνευματικός aber in ihrer wahrhaft universellen Deutung aufgefaßt werden würde. Und man denkt unwillkürlich an den Hohenpriester bei Johannes **XI, 49. 50**, welcher auch, indem er sagt: συμφέρει ἡμῖν, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται — Worte von weiterer Bedeutung und tieferem Sinne ausspricht, als er selbst nur ahnt. So auch Zacharias in seiner Rede. Der heilige Geist meint, was er ihn sagen läßt anders, als er nach seinem verhüllten Verstande.

---

*) Dieser Symeon ist ohne Zweifel im ganzen N. T. eine der anziehendsten, durch ihren patriarchalischen Ernst, innig liebreichen Ton, reinen prophetischen Blick ehrwürdigsten und lieblichsten Gestalten, ein Mann, welcher sich durch seine gläubige Sehnsucht und selbstvergessen hoffende Liebe aus dem Gesetze und seinem Dienste in's Evangelium und seinen Geist hineingehoben hat. Ein sehr glücklicher Gedanke von Michaelis ist es ohnstreitig, daß er in ihm den greisen Vater Gamaliels, den ehrwürdigen Rabbi Symeon erkannte, welchen gewiß Paulus als Knabe, da er zu den Füßen Gamaliels saß, noch kennen lernte und dessen ernste, milde, prophetisch-freie Gestalt sich ihm tief einprägen mochte, so daß er ihm, dem Vater seines Lehrers Gamaliel und dem Urheber jener freieren, der griechischen Weisheit günstigen Richtung, die sich in Paulus und seinem Euangelion vollendet hat, ein liebendes Denkmal in seinem Evangelium setzte. Er steht prophetisch-fromm am Eingange desselben, den Leser aus jedem Volke mit dem Lichte der Liebe und seliger Hoffnung begrüßend.

Ihm namentlich *) und seiner durch Glaubensmangel und Gesetzesgerechtigkeit noch umhüllten Seele gegenüber (denn die Gemüther des Symeon und der Elisabeth sind schon offener, wiewohl zur vollen Erkenntniß der Hilfe des Gottes-Geistes auch noch bedürftig) — steht als reinste und vollendetste Gestalt die der Maria. Sie bedarf nicht erst des heiligen Geistes, um Worte der reinsten prophetischen Wahrheit und evangelischer Liebe zu reden. Denn sie ist die glaubensvolle und eben durch ihre gläubige Demuth zur Wohnung des Herrn geheiligte Magd, in welcher die Fülle des Göttlichen als in dem Gefäße der Gnade (*κεχαριτωμένη*) sich niederläßt, um von da aus sich zu offenbaren als *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* **) *ἐθνῶν*. In ihr erscheint die höchste Verherrlichung des Glaubens, welcher ohne Verdienst der Werke rein der erbarmenden Gnade sich hingiebt und so sich unbewußt zum Gefäße der verherrlichenden Erwählung befähigt. Wir haben noch eine solche Marie bei Lukas, nämlich die Schwester der Martha, welche dort fast die gleiche paulinische Idee, nur nicht in der gleichdurchgeführten Glaubensinnigkeit, hingebenden Demuth und duldenden Liebe, wie sie in der Mutter des Heilandes erscheint, darstellt.

Von der Anbetung Jesu durch arme Hirten haben wir schon bemerkt, wie sie der stolzen Huldigung durch fremde Magier entgegenstehe und der Knechtsgestalt, in welcher Christus hienieden sich entäußerte (Phil. II, 6—8) im Sinne Pauli besser entspreche. Dasselbe gilt von der Herberge, worin er zur Welt kommt. Bei Matthäus wissen wir nicht, ob er nicht in einem sehr ansehnlichen Bürgerhause zur Welt kam. Wenigstens ist im ersten Evangelio

---

*) Nach Röm. IV, bes. V. 19—25 zu urtheilen, will Paulus offenbar in Zacharias einen Abraham zeichnen, der wie der erste Abraham vor Gott untadelig wandelt, aber des zweifellosen Glaubens, der jenem zur Gerechtigkeit angerechnet wird, ermangelt.

**) In diesem *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*, so wie in der *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*, welche *τοῖς ἐν σκοτίᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις* erscheint (I, 79), ist der Stern zu erkennen, welcher bei Matthäus den Magiern im Lande des Aufgangs sich zeigt.

nichts, was darauf hindeutete, er sei in einem Stalle oder einer Höhle geboren. Vielmehr ist es geradezu eine *οἰκία*, in welche die Magier eintreten (Matth. II, 11. *ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν*), also wenigstens nicht ein Stall, der sich auch schwerlich zu der stolzen *προςκύνησις* fernherkommender Vasallen und zu ihren reichen Geschenken schicken würde. Daran könnte man bei Matthäus von ferne nicht denken. Wenn nicht Lukas durch seine *φάτνη* (II, 7. 16) dazu verführt hätte, den Stall als Geburtsstätte Christi anzunehmen, so würde man bei Matthäus unter der *οἰκία* ohne anders an das alte Davidische Stammhaus denken, in welchem einst David zur Welt kam und das sich jeder so prächtig oder so einfach, als ihm beliebt, ausmalen dürfte. Lukas, welcher statt dieses königlichen Stammhauses den Stall aufgebracht hat, steht damit wie in allen dahin bezüglichen Angaben in direktem Gegensatze zu Matthäus. Er hat deßhalb auch später in der Genealogie Christum nicht aus der königlichen Linie Davids, sondern aus einer bürgerlich-bescheidenen Seitenlinie abgeleitet. Sein Evangelium ist durchgängig das des entäußerten Knechtes und der demüthigen Zöllner und armen Hirten, das Evangelium Matthäi aber ist das Königs-Evangelium und das der gesetzesfrommen Weisen. Mit Beziehung auf die Krippe und den Stall (*φάτνη*) hat wohl auch die uralte sinnvolle Sage dem Lukas den Ochsen zum Sinnbilde gegeben, während sie dem Matthäus für seine *οἰκία* den Menschen zu seinem Zeichen gegeben hat. So zufällig und unbedeutend der Anlaß zu dieser Zeichengebung scheinen mag, so ist doch der Gegenstand, von dem er hergenommen ist, tiefgehend genug, indem er die Grunddifferenz der beiden Evangelien in der tiefsten Wurzel betrifft. Der entäußerte Knecht paßt zu Stall und Ochsen und zu den armen Hirten, die ja ihre Heimath an der Krippe haben, der königliche Menschensohn des Matthäus paßt zur *οἰκία* und zu den weisen Magiern, die ihn mit goldenen Huldigungen als den zweiten Salomo, der seinen hohen weisheitberühmten Ahnen an Weisheit noch überragen werde, begrüßen. Ob der

Mensch des Matthäus auf den Menschen als König der Schöpfung, der gehörnte Genosse des Lukas auf das stille Dienen hindeuten solle, — stelle ich nur fragend noch her. Es sind der selbst zu mystischen Ausspinnungen geeigneten Andeutungen schon mehr als genug.

Wenn bei Lukas scheinbar im Widerspruche mit seinem Christuscharakter himmlische Heerschaaren die Geburt des im Stall Geborenen verherrlichen, so hat das, wie uns dieselbe Stelle im Philipperbriefe (II, 9—11) zu erkennen giebt, den Sinn, anzudeuten, wie Christus trotz seiner Niedrigkeit und Selbstentäußerung dennoch der Herr der Herrlichkeit gewesen sei, vor dem die himmlischen Schaaren wie die auf Erden Wohnenden die Kniee beugen und daß er es sei, nach welchem die ganze Gottesfamilie im Himmel wie auf Erden sich nenne, welcher die Menschen wie die Engel zu einer großen friedevollen Familie vereinige (Col. I, 20. *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ — εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Eph. III, 15. *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*). Deßhalb vermischt sich das himmlische Heer bedeutungsvoll mit den armen Hirten seinen Brüdern. Denn Engel und Menschen bilden von nun an nur Eine große unter sich vertraute Familie. „Wir werden Engel richten. Denn die Heiligen richten die ganze Welt" (1 Cor. VI, 2. 3. *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν* ꝛc.). Und wir werden wieder vor den Engeln als unsern Mitbürgern im Himmelreiche bekannt werden (Luk. XII, 8. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ*) von Christus. Ja er selbst als der höchste aller Engel wird einst auch in ihrer Herrlichkeit, welche gleich ist der Herrlichkeit Gottes, erscheinen (IX, 26. *ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων*) *). Daher die Verherrlichung seiner Geburt durch diese Ankunft der Himmels-

*) Zu diesen beiden Stellen ist sehr parallel und zeigt auf Paulum als ihren Verfasser hin die Stelle 1 Tim. V, 21. *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χρ. Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων* ꝛc.

schaaren auf Erden und daher ihr Lobgesang, welcher einerseits die Verherrlichung Gottes, den jetzt Alle erkennen und wahrhaft heiligen, andrerseits den allgemeinen Frieden, der auf Erden nach Zerstörung der ἔχθρα und des μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (Eph. II, 14—18) herrschen wird, und endlich das Wohlgefallen, welches Gott an den von Sünden befreiten und nach seinem Bilde erneuten Menschen wieder wird finden können, preißt, ein Thema, welches, wie gesagt, die drei letzten Briefe Pauli an die Epheser, Colosser, Philipper besonders mit Liebe behandeln. Denn in diesen spricht sich die Sehnsucht nach Frieden und die Sehnsucht, ausgespannt zu werden, nachdem seine Augen das Heil noch sich haben ausbreiten sehen, in Paulus wie in seinem Vorbilde Symeon weich und todesahnend aus.

Wenn endlich noch aus der spätern Kindheit des Herrn bei Lukas die Szene im Tempel angeführt wird, so soll diese wohl nur einen Beweis von jener σύνεσις und σοφία geben, an welcher er mit dem wachsenden Alter stets zugenommen habe und auf welche namentlich auch wieder in den Briefen an die Epheser und Colosser ein besonderer Werth und Nachdruck gelegt wird. — Wenigstens ist sie ganz im Geiste des Apostels, wie diese ganze Kindheitsgeschichte die unverkennbarsten Spuren seines Geistes sowohl als seines Schreibgriffels an sich trägt. Eine paulinischere Einleitung zu einem paulinischen Evangelio wird man schwerlich weder in Gedanken noch in Worten noch in sinnvolleren Zeichnungen beibringen können.

§. 27.

Die Tauf- und Versuchungs-Geschichte.

Kap. III und IV Anfang.

Luk. VII, 29. 30.
Πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. Οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

Wir gehen daher zur Tauf- und Versuchungs-Geschichte bei beiden Evangelisten über und werden da abermals Veränderungen im gleichen Interesse, wie sonst, wahrzunehmen haben.

Auf die ausführliche chronologische Angabe vom Auftreten Johannis des Täufers und Jesu selbst am Anfange des dritten Kapitels Lucä lege ich so wenig großen Werth, als auf seine bekanntlich sehr zweifelhafte Schatzungsgeschichte im zweiten Kapitel. Die Ausführlichkeit und Genauigkeit in einer solchen Angelegenheit soll wohl nur seinem Berichte wie überhaupt seinem Evangelio das Zutrauen größerer Glaubwürdigkeit erwerben.

Etwas bedeutender als diese zum Theil streitigen und schwierigen Angaben sind die Verbesserungen einzelner Ausdrücke des Matthäus, welche alle den genaueren Denker und gewandteren Sprachmeister, zugleich aber auch den Ueberarbeiter zeigen, so wie sie auch die geistigere Denkweise des Verfassers überhaupt beurkunden. Ich meine z. B. solche Abweichungen, wie die, daß Lukas den Johannes nicht in der Wüste lehrend und taufend auftreten läßt, wie dies Matthäus (III, 1. *κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας*) thut, der sogar die ganze Umgegend des Jordan zu ihm in die Wüste kommen läßt, ohne zu bedenken, daß in der wasserlosen (Luk. XI, 24. *ἀνύδρων τόπων*) und menschenleeren Steppe weder ein Auftreten mit Predigen am Platze noch eine Taufe im Jordan möglich sei. Er thut es einzig dem Buchstaben

der jesaianischen Weissagung zu lieb. Weil da steht: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, so muß sein Prediger in der Wüste die Stimme erheben (*κηρύσσων καὶ λέγων*) gerade wie später XXI, 3—7 Jesus einer andern Weissagung zu lieb auf zwei Maulthiere zugleich gesetzt werden und darauf reiten muß (*ἐπεκάθισαν ἐπάνω αὐτῶν*). Da tödtet in Wahrheit das Hängen am Buchstaben des Gesetzes. Und wie Lukas dort diese handgreifliche Ungeschicklichkeit in seiner Parallelstelle mit Recht abgestellt hat, so thut er's auch hier. Nur den Befehl Gottes läßt er in der Wüste an Johannes gelangen und verlegt die Vorbereitung auf seine Sendung dahin (I, 80. *ἦν ἐν τοῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*). Aber nur bis zum Tage des eigentlichen Auftretens verweilt er daselbst, auftreten und predigen muß er alsbald in der wasserreichen und volkreichen Umgegend des Jordan (V. 3. *ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*) und zwar so, daß er sie predigend von Ort zu Ort durchwandert. So können ihn von Anfang Menschen hören, ohne daß er zuerst der Wüste allein predigen muß, und zum Taufen ist der Jordan zur Hand. Wenn dann auch die Weissagung: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* nicht so ganz buchstäblich, wie bei Matthäus in Erfüllung geht, so ist er eben auch kein Buchstabendiener. Denn er weiß, daß der Buchstabe tödtet und der Geist lebendig macht (2 Cor. III, 6). Was dann die angeführte Stelle aus Jesaias selbst anbetrifft, so sind von Lukas (V. 5. 6) noch zwei Verse mehr von ihr citirt, als von Matthäus, offenbar in universalistischem Interesse. Er will die Worte: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen" nicht gern dahinten lassen. Denn in ihnen wird ja auch die Heidenwelt als des Heils Gottes mittheilhaftig angegeben. In dem *πᾶσα σάρξ* ist sie doch jedenfalls mit inbegriffen, wie denn auch der absichtlich gebrauchte und im Originale Jes. XL, 5 nicht stehende Ausdruck *σωτήριον τοῦ θεοῦ* an die Worte des frommen Symeon (II, 30. *εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου* ꝛc.) geflissentlich erinnert. Denn dieser giebt ja das Heil auch als ein *κατὰ πρόσωπον*

πάντων τῶν λαῶν bereitetes an, ein Beleg mehr dafür, daß die Rede des alten Zacharias von der Bestimmung seines Sohnes im paulinisch-universalistischen Verstande wenigstens mit zu fassen sei.

Doch wir sind damit schon in das innere oder dogmatische Gebiet von dem der bloßen Ausdrucks- und Darstellungs-Berichtigungen übergegangen, unter welche wir z. B. noch rechnen die: *ἐκπορευόμενοι ὄχλοι* (V. 7) statt des: *ἐξεπορεύετο — Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία* (Matth. V. 5), Ausdrücke, die freilich von selbst ihre uneigentliche Fassung ergeben, aber doch immerhin ungenau sind; ferner in der Versuchungsgeschichte den Singular *τῷ λίθῳ τούτῳ* statt: *ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται* IV, 3). Denn um den Hunger Jesu zu stillen, genügte Ein Brod und es wäre vergeblich gewesen, alle Steine, die herumlagen, in Brode zu verwandeln. Ebenso ist schon bemerkt worden, daß Lukas Jesum in der Wüste bloß am Tage nichts essen läßt (*οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* (IV, 2) und er macht dies durch den veränderten Ausdruck *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν* statt *νηστεύειν* wie absichtlich bemerklich. Denn Matthäus läßt ihn auch bei Nacht fasten (IV, 2. *νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα*), was wohl dem Lukas, da sich das Fasten im Schlafe von selber versteht, der Erwähnung nicht werth scheinen mochte. Ferner hat er den Ausdruck Matth. IV, 8: „er zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" dahin abgeändert: „er zeigte ihm alle Reiche der Welt und sprach: ich will dir all diese Macht und ihre Herrlichkeit geben." Denn er meinte wohl: die zum Theil hinter Mauern und im Schooße der Dunkelheit ruhenden Herrlichkeiten hätten sich überhaupt nicht leicht in einem solchen Augenblicke (*ἐν στιγμῇ χρόνου*, wie er bedeutsam V. 5 hinzusetzt) zeigen lassen. Höchstens war da ein schneller Gesammtüberblick über die Weltreiche möglich. Aber die darin verwahrten Herrlichkeiten ließen sich nur versprechen, nicht zeigen. — Auch den Ausdruck des Matthäus IV, 4: „der Mensch wird leben von jedem Worte, das durch den Mund Gottes ausgeht (*ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος*

ϑεοῦ) hat Lukas in ein bloßes: „er wird leben von jedem Worte Gottes" (ἐπὶ παντὶ ῥήματι ϑεοῦ IV, 4), freilich auch gegen den Buchstaben des Originals (Deuteron. VIII, 3), umgewandelt. Unstreitig war dem Manne, welchem Gott der Geist ist, in dem wir Alle leben, weben und sind (Act. XVII, 28) der Anthropomorphismus zu stark, nach welchem Gott einen Mund haben und die Worte bei ihm wie zu einem Munde ausgehen sollten, zumal da bei ihm gerade das Wort Gottes (ῥῆμα oder λόγος ϑεοῦ) eine so hohe geistige Bedeutung und den geistigsten Ursprung in Gott und aus Gott hatte.

Es zeigt sich darin das dem jüdisch-materialistischen entgegenstehende griechisch-spiritualistische, um nicht zu sagen alexandrinisch-platonische Element. Wenn auch V. 10 Lukas den Engeln die Hände gelassen und sich dem Wortlaute der Originalstelle (Ps. XCI, 11. 12. ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσί σε) gefügt hat, so hat er doch durch das vorher eingefügte: τοῦ διαφυλάξαι σε gleichsam einen Kommentar dieser Worte voranschicken und sein bloß geistiges Verständniß derselben damit anzeigen wollen.

Wenn wir bei diesem Anlasse auch darauf noch aufmerksam machen, daß Lukas das Herzukommen der Engel, um Jesum zu bedienen (Matth. V. 11. ἄγγελοι προσῆλϑον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) als etwas ihrem geistigen Wesen schon nicht wohl Entsprechendes beseitigt hat, so hat dies wieder den schon beim Lobgesange der Engel (II, 13. 14) angedeuteten Grund. Paulus wollte weder eine Verehrung der Engel (ϑρησκεία τῶν ἀγγέλων Col. II, 18), wie sie durch die ängstliche Furcht hindurchschimmert, nach welcher sie Matthäus (Kap. I. II) nur im Traume sich zeigen läßt, — noch will er jenes Bedientenverhältniß derselben, welches sie bei Matthäus Gott und seinem Gesalbten und dem Reiche desselben gegenüber einnehmen müssen. Deßhalb hat er alle dahin bezüglichen Stellen des Matthäus in seinem Evangelio sorgfältig ausgemerzt oder angemessen geändert; so die gegenwärtige, so die Matth. XVIII, 10 von der Bedientenrolle, welche die Engel als

Schutzgeister der Kleinen zu spielen haben; so die von den Legionen Engeln, die Gott dem Messias auf Verlangen zu seinem Dienste schicken werde (Matth. XXVI, 53) und andere. Sie stehen, wie gesagt, in einem freundschaftlichen geistignahen Verhältnisse zu Jesu und seiner Anstalt, sind Theile der großen Himmel und Erde umschließenden Gottesfamilie (*πατριά*) und stehen zu Jesu, wie wir, als Glieder zum Haupte. Und wenn sie im Leben Jesu öfter erscheinen, um sich sein und seiner Sache irgendwie anzunehmen, so ist dies nicht sowohl ein Knechtes- als ein Freundschafts-Dienst, ein Dienst aus eignem lebhaften Interesse für ihn und das Gelingen seines Werkes. Durch ihre Hand ist ja das erste Gesetz ihren Brüdern auf Erden zu Theil geworden (Gal. III, 19. *ὁ νόμος — διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*) und gleicherweise ist ihnen auch Christus und seine Anstalt wieder erschienen (1 Tim. III, 16. *ὤφθη ἀγγέλοις*), um von ihnen als den Geistern alles Guten mit freier Liebe und Theilnehmung wieder gefördert zu werden. Wenn dies an das *πλήρωμα* der Gnostiker und ihre Engelsysteme und Erlösungstheorieen einigermaßen erinnert und ihnen einen Anhalt im N. T. zu bieten scheint, — so ist dies ganz wohl zuzugeben und ein Erklärungsgrund mehr, warum das Lukasevangelium von den Gnostikern, namentlich Marcion, als ihr Evangelium angenommen und gebraucht worden ist.

Das Wort: *ἁγία πόλις* endlich, welches der Judengenosse Matthäus (IV, 5) statt: Jerusalem braucht, hat Lukas (IV, 9) in das einfache *Ἱερουσαλήμ* umgeändert. Denn ihm ist diese uralte Prophetenmörderin und Heidenfeindin eben nicht eine heilige Stadt.

Wir finden uns damit wieder bei derselben Gesinnung des dritten Evangelisten, nach welcher er das Citat aus Jesaias XL bis zu den Worten: *πᾶσα σὰρξ ὄψεται τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (III, 6) angeführt hat. Aus der gleichen Gesinnung hat er dann auch die verwerfenden Worte Johannis des Täufers: „Ihr Otterngezüchte, wer hat euch gewiesen ꝛc." nicht bloß an die Pharisäer und Sadducäer (Matth. V. 7. *ἰδὼν πολλοὺς τῶν φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων — εἶπεν αὐτοῖς*), sondern an das ganze zur

Taufe kommende Judenvolk gerichtet (Luk. V. 7. ἔλεγε — τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις), eine offenbar judenfeindliche Wendung, ähnlich der Einschiebung im Gleichnisse von den Talenten (XIX, 14. 27). Die Pharisäer und Gesetzesmänner aber läßt er ganz und gar nicht zur Taufe kommen, indem er ihnen eine gänzliche Verachtung und Beiseitelassung der johanneischen Taufe beilegt (vergl. VII, 29. 30. οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ). Aus dieser zuletzt citirten Stelle ersehen wir auch den Grund von dem Zusatze, den er V. 10—14 in die Taufgeschichte eingefügt hat. Er will nämlich den in ihrer Gesetzerfüllung selbstgenugsamen, der μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν nach ihrem Bedünken gar nicht bedürftigen und darum eine darauf bezügliche Taufe verachtenden Pharisäern (XVIII, 11 f.) und pharisäischdenkenden Judenhaufen (ὄχλοι) auch hier wieder den besseren Theil des Volkes, nämlich die ihre tiefe Sündhaftigkeit erkennenden, nach μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν sehnsüchtig schmachtenden und darum zur Taufe der μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν begierig eilenden Zöllner und Soldaten (man denke an den kapernaitischen Hauptmann VII, 6 f. und an den Hauptmann unter dem Kreuze XXIII, 47!) entgegenstellen.

Gehen wir nun aber weiter zur Taufe Jesu selbst und ihrer besondern Bedeutung bei den zwei Evangelisten, — so ist für den Zweck, den bei Matthäus die Taufe Jesu haben soll, das Richtige bei Justinus im Dialoge mit Tryphon 8 angegeben *). Sie ist nämlich die Eliassalbung, welche der Messias empfangen muß, um zu sich selbst d. h. zum Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung erst aufgeweckt und des Geistes der Wunderkraft und der Erkenntniß, des Rathes 2c., kurz eben des in Jes. XI, 1—3 ff. für den messianischen Davidsprößling verheißenen und zur Vollbringung seiner Sendung erforderlichen Geistes theilhaftig zu werden.

---

*) Justinus l. l. Χριστὸς δὲ — εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

Es ist also die wenn auch nicht ausdrücklich angemerkte, doch in der That geschehene Erfüllung jener Stelle im Jesaias, welche hier bei der Taufe am Sprößlinge Davids erfolgt. Der messianische Geist kommt taubengleich herab und läßt sich nieder auf ihm (*ἐπερχόμενον ἐπ' αὐτόν* V. 16, vergl. Jes. l. l. וְנָחָה עָלָיו); alle Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) ist für ihn erfüllt und er erwacht zu sich selbst; ihm öffnen sich die Himmel (*ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί*) er sieht den Geist Gottes auf sich kommen (*εἶδε — καταβαῖνον*) und es tönt eine Stimme aus den Himmeln: „dieser ist mein lieber Sohn, den ich auserwählt habe.“ Alles geschieht in Wahrheit nur für Jesum, um ihn durch die erforderliche Eliasweihe zur Befähigung für seine Sendung und zur Anerkennung derselben zu bringen. Und daran schließt sich folgerichtig die Versuchung an. Denn er ist über sich selbst jetzt gleichsam überrascht, weiß nicht, wie ihm auf einmal geschieht und welch neuer Geist ihn erfüllt; er ist nicht Herr über diesen Geist, sondern der treibt ihn in die Wüste, damit er dort sich prüfen lasse und dann mit sicherer Entschiedenheit und in sich selbst vollkommen klar sein Amt beginne.

Ganz anders aber stellt sich bei Lukas die Sache. Nach den Ankündigungen, die bei ihm schon die Mutter Jesu über ihn und seinen Beruf so vielfach erhalten hat und nach dem klaren Bewußtsein, welches er selbst schon im zwölften Jahre über sich und seine Sendung offenbart, wenn er spricht: *οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;* (II, 49) bedarf's für Jesum selbst eines solchen Erwachens und einer solchen für ihn ganz neuen Ausrüstung mit dem Messiasgeiste nicht mehr. Aber wohl bedarf das Volk einer solchen *ἀνάδειξις*, einer ausdrücklichen Bezeichnung seiner als des verheißenen Retters. Und wirklich sind für diesen Zweck der Taufe Jesu alle Worte verändert. Nicht für ihn öffnen sich die Himmel (kein *αὐτῷ* bei *ἀνεῴχθησαν* V. 21), sondern sie öffnen sich wie die Gruft des Lazarus bei Johannes (XI, 33. 41) auf sein Gebet hin (*προσευχομένου* V. 21) gerade in dem Augenblicke, da alles Volk sich taufen läßt (*ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα*

τὸν λάον) und Jesus auch als Täufling mitten unter ihnen steht (καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος). Eben da öffnen sich, offenbar um dieses gesammten Volkes willen, die Himmel und nicht er besonders sieht den Geist herniederkommen, sondern der Geist kommt gegenständlich, in einer für jedes Auge sichtbaren Leibesgestalt (σωματικῷ εἴδει) auf ihn herab und zugleich geschieht aus dem Himmel ein Ruf (φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι objektiv): „Du bist mein geliebter Sohn! ꝛc." (Auch hier die objektive zweite Person, die Form, wie der Ruf objektiv lautete, und nicht die dritte: οὗτός ἐστιν ꝛc.). — Da geschieht also offenbar nichts um Jesu d. h. um seiner messianischen Befähigung und Selbsterkenntniß willen, sondern jedes Wort ist von der Art, daß es zwingt, Alles nur zum Behufe seiner Beglaubigung vor dem Volke geschehen zu denken.

Darum wird auch die Versuchungsgeschichte weder unmittelbar an die Taufe gefügt, sondern höchst bedeutsam die Genealogie hierher gesetzt, von der wir im nächsten §. handeln; noch wird die Versuchungsgeschichte mit den gleichen Worten wie im Matthäus eingeführt. Sie beginnt nämlich als etwas ganz neues von der Taufe Getrenntes, als der erste Anfang seines freiwilligen messianischen Thuns. Er geht voll des heiligen Geistes vom Jordan zurück und wird vom Geiste in die Wüste geführt, nicht um sich erst zu probiren, zu sammeln, in sich selbst der Kraft zur Vollführung seines Berufes zu vergewissern; er fastet auch nicht, wie bei Matthäus in frommem ascetischen Drange (νηστεύειν). Sondern da, an der eigentlichen Wohnstätte der bösen Geister (XI, 24) kämpft er sich 40 Tage lang mit dem Herrn des Luftreiches (Eph. VI, 12), gegen den wir alle gleicherweise zu ringen haben, herum, um ihm seine Uebermacht gleich Anfangs fühlbar zu machen, und bei diesen heißen Kämpfen vergißt er von selbst das Essen. Denn nach Eph. VI, l. l. ist das kein leicht zu bestehender Kampf. Auch wird er des Gegners mit diesem ersten langen Streiten nicht los; nur auf eine kurze Zeit schafft er sich Ruhe von ihm (V. 13. ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ). Denn der Satan versucht ihn durch die Juden und in

seinen eignen Jüngern bald genug wieder (vergl. XXII, 31. *σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς*).

Wenn endlich mit den beiden letzten Versuchungen des Matthäus eine Umstellung bei Lukas erfolgt ist, so daß die auf der Zinne des Tempels bei ihm der Versuchung auf dem hohen Berge nachfolgt, so hat wohl auch diese Versetzung wieder die paulinische Bevorzugung der Heiden vor den Juden zum Grunde. In der *ἐξουσία πάσης οἰκουμένης* und ihrer *δόξα* wird Jesu offenbar das Reich der ganzen Heidenwelt angetragen. Und wenn er sie auch nicht aus den Händen des Satans annehmen mag, sondern sie diesem mit Hilfe Gottes später entreißt, so kommt er doch nach Paulus geschichtlich eher zu dieser Heidenwelt, als ihn Jerusalem in sich einnimmt. Nach XIX, 14 ff. und Röm. XI, 25. 26 ist dies ausdrücklich von Gott so bestimmt. Und so findet es wohl der Evangelist angemessen, dieses Verhältniß des Früherhinkommens Jesu zur Gesammtwelt und Heidenwelt als zur Judenhauptstadt und deren Tempel auch in der Reihenfolge der Versuchungen anzudeuten. — Alles also auch hier bis in die kleinsten Züge paulinisch.

---

§. 28.

Die beiden Genealogien bei Lukas und Matthäus.

Matth. I, 1—17. Luk. III, 23—38.

1 Tim. I, 4.

Μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκοδομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. — Tit. III, 9. *Μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας — περιΐστασο· εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.*

1 Cor. XV, 47.

Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός· ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ Κύριος ἐξ οὐρανοῦ.

Wir wissen aus der überschriftlich ausgesetzten Stelle 1 Tim. I, 4. *παρεκάλεσά σε — μὴ προσέχειν — γενεαλογίαις ἀπεράντοις —*

wie Paulus gegen das jüdische Genealogienwesen gesinnt ist. Und wenn wir in seinem Evangelio dennoch eine solche Genealogie vorfinden, so dürfen wir wohl von vornherein vermuthen, daß sie bloß in polemischer, um nicht zu sagen illusorisch-ironischer Absicht gegen die Genealogie des Matthäus verfertigt und hergesetzt sei. Beide Genealogien verhalten sich zu ihren Evangelien wie passende Ueberschriften und können als der kurze aber schärfste Ausdruck ihres gegenseitigen Geistes und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander angesehen werden, weshalb sie auch als Summe und Zusammenfassung ihres Inhaltes absichtlich am Ende der ganzen Ausführung über diese Evangelien von mir zur Behandlung gebracht sind.

Man hat von jeher schon geahnt, daß Matthäus mit seiner Genealogie nicht bloße Namen geben, sondern damit aussprechen wolle, daß Jesus wirklich der verheißene Sohn Davids und durch David ein ächter Sprößling Abrahams sei, daß folglich an diesen König von Rechtswegen Niemand einen Anspruch habe, als wer aus Abrahams Lenden herstammt. Zu diesem Zwecke wird das Geschlechtsregister auch nicht von Gott oder Adam, sondern von Abraham abwärts geführt. Zugleich, weil Jesus wirklicher und förmlicher Judenkönig (II, 2) sein soll, der darum auch die Eifersucht des illegitimen Usurpators Herodes erweckt, führt Matthäus seinen Stamm durch die königliche Linie des Davidischen Hauses. Denn nur ein Abkömmling des königlichen Zweiges hat das vollkommenste Recht auf den Thron. Um sodann noch einen weitern Nachweis dafür zu liefern, daß gerade Jesus und kein anderer vor oder nach ihm der wahre König der Verheißung sein könne, — wird die Theilung des Stammbaums in drei Theile getroffen und ausdrücklich bemerkt, wie jeder dieser drei Theile 14 (= 2 mal 7) Geschlechter enthalte (V. 17). Von Abraham bis zur Erscheinung des ersten David seien 14 Geschlechter gewesen, von da bis zur Verstoßung des Volkes in der Gefangenschaft zu Babel wieder 14 Geschlechter. Daraus ergiebt sich nach Matthäus Meinung der weitere Schluß: wenn von dieser Verstoßung weg nochmals

14 Geschlechter vergangen seien, so müsse die Wiederannahme des Volkes, seine *παλιγγενεσία* unter dem zweiten David erfolgen. Dies um so gewisser, als mit dem kinderlosen Jesus der königliche Zweig Davids für immer erloschen ist und als bis auf Jesum nicht 14, sondern nur 13 Geschlechter von Salathiel an sich ergeben. Wo ist aber nun das fehlende 14. Glied? — — Nicht in den absurden und kindischen Zählfuchsereien alter und neuer Theologen und Theologaster, sondern in Christus ist es enthalten. Der wird doppelt gezählt. Das 13. Glied ist nämlich der am Kreuze gestorbene, also zum Throne nicht gelangte Jesus; und der vierzehnte — ist der zum zweiten Mal in's Leben gerufene zur Rechten der Kraft erhöhte und als das letzte und wahre vierzehnte Glied in Königsherrlichkeit vom Himmel wiederkommende König Christus. Darum führt Jesus auch bloß im Geschlechtsregister und sonst nirgends bei Matthäus den Doppelnamen: Jesus Christus (I, 1 und 18. *Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Sonst wird er immer nur: Jesus (*ὁ Ἰησοῦς*), der niedrige Menschensohn*) genannt. Er soll also hier in diesem Register zweimal: einmal als Jesus und dann wieder als Christus, der jetzt nur sogenannte aber bald in Wahrheit sich als solchen veroffenbarende Christus (*ὁ λεγόμενος Χριστός* V. 16) gezählt werden. Alle Glieder im Geschlechtsregister haben ja nur Einen Namen; nur Er, der Schlußpunkt von allen hat zwei, von denen der erste,

*) Dieser Name: Menschensohn, welcher Jesu namentlich bei Matthäus bis zur Kreuzigung fast ausschließlich ertheilt ist, während er nach der Auferstehung auf einmal *ὁ Κύριος* (XXVIII, 6) heißt, hat offenbar den hier angedeuteten dogmatischen Grund. Er soll Jesum als den im Stande der Erniedrigung befindlichen gleich durch den Namen kenntlich machen. Christus oder Sohn Gottes heißt er erst, wenn er verherrlicht in die *δόξα* eingegangen ist und da den Namen empfangen hat, der über alle Namen ist und vor dem alle Kniee sich beugen, vergl. Phil. II, 6—11 und Röm. I, 3. 4. Erst *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* ist er der *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει*. Erst von da an führt er auch diesen Namen. Und ist er nicht auferstanden, so ist darum auch aller Glaube an ihn eitel. Denn erst durch die Auferstehung ist er der Christus, ohne sie aber ein schlichter Menschensohn wie andere.

nämlich Jesus eben nicht der ächte, sondern nur der leiblich und unächt schließende (ὁ κατὰ σάρκα), der zweite aus dem Grabe als neue Kreatur wiedergeborene Christus κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm. I, 3 f.), der in himmlischer Herrlichkeit und wahrhaft schließende Sproß und Eckstein seines Geschlechtes und des Geschlechtes Abrahams sein wird.

Diesen drei Grundgedanken der Genealogie des Matthäus tritt nun Lukas in der seinigen in jeder Hinsicht schroff und mit eigentlich verspottender Ironie gegenüber. Einmal führt er seine Genealogie aufwärts nicht bloß bis zu Adam, sondern bis zu Gott selbst, um anzudeuten, daß nicht bloß Abrahams fleischliche Kinder, sondern alle Kinder Gottes, Menschen und Engel an diesem Erlöser Antheil haben, nach welchem der ganze Haushalt, die ganze Sippschaft (πατριά Eph. III, 15) im Himmel und auf Erden benannt wird, weil er selbst der Herr vom Himmel ist (ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ 1 Cor. XV, 47) durch den und auf den hin Alles im Himmel wie auf Erden, Sichtbares wie Unsichtbares gegründet ist, damit es Alles in ihm als seiner Erfüllung wohne (Col. I, 15—20).

Und damit man ja nicht an einen Juden-König und Messias bei ihm zu denken versucht wird, läßt ihn Lukas nicht durch den Königsstamm Davids, sondern durch die verborgene schlichtbürgerliche Linie Nathans von David herkommen. Wie er die Eifersüchteleien des Herodes in der Geburtsgeschichte getilgt hat, so auch hier das auf den Juden-Thron Hindeutende.

Und was nun drittens die 3 mal 14 Geschlechter und den daraus fließenden Beweis bei Matthäus betrifft, so kann man nicht anders sagen als: Lukas macht sich eigentlich lustig über diese erschlichene Spitzfindigkeit. Denn unter allen drei Gliedern des Matthäus ist nur ein einziges, das wirklich 14 Geschlechter zählt, nämlich das von Abraham bis David, welches darum auch wohl, weil es zwischen diesen Hauptsäulen des jüdischen Volksruhms inneliegt, als Normalglied von Matthäus gewählt worden ist. Die beiden andern aber von David bis auf Jechonia und von diesem

bis Christus sind nur durch willkürliche Auslassungen und durch die schon besprochene Doppelzählung Jesu Christi als Jesus und Christus zu Stande gebracht.

Das deutet Lukas so fein an, wie er die beiden Maulthiere, auf denen Jesus nach Jerusalem geritten sein soll, durch den Plural *κύριοι*, deren mehrere er für sein einziges Maulthier angiebt (XIX, 33. *εἶπον οἱ κύριοι αὐτοῦ*), angedeutet hat. Er läßt nämlich das einzig richtige Glied mit 14 Geschlechtern, das von Abraham auf David auch in seiner Genealogie stehen (V. 32—34); statt der beiden andern aber setzt er einen ganz andern Stammbaum auf, worin jede Reihe 3 mal 7 Glieder statt 2 mal 7 hat. So sind also 3 mal 7 Glieder von David auf Serubabel, 3 mal 7 von Serubabel auf den einfach benannten Jesus; und damit nun das 3te gleichzählige Glied nicht mangle, folgen noch 3 mal 7 Glieder von Abraham aufwärts auf Gott, so daß Lukas, wenn man den aus Matthäus bloß zwischeneingeschobnen abrahamitisch-davidischen und also ganz besonders jüdischen Bestandtheil wieder herausschiebt (man beachte die darin liegende symbolische Bedeutung!) auch drei gleichzählige nur jedesmal 3 mal 7 Glieder umfassende Theile der Genealogie erhält, nämlich 21 Glieder von Jesus auf Serubabel, 21 von Salathiel bis auf Nathan und 21 von Thara bis hinauf zu Gott.

Niemand wird indeß glauben, daß es dem Lukas mit dieser jedenfalls kunstreich angelegten Genealogie irgendwie Ernst sei. Denn man hat nicht mit Unrecht den Verdacht des absichtlich und völlig frei Gemachten gegen sie vorgebracht. Sie ist von Nathan bis auf Jesus wirklich frei geschaffen. Es finden sich da so auffallend viel Matthäusse und Levi's (vergl. den Levi V, 27) und Josephs und Judas und Johannesse und Meinkönige (מַלְכִּי) und Meinlicht und Meinschmuck (נֵרִי und אַדִּי) und selbst der falsche Prophet Kosam (קסם) nebst dem kleinen Propheten aus Juda: Amos und dem zweifelhaften Propheten Nachum, — daß man gar nicht zweifeln kann, die ganze Arbeit sei bloß eine Persiflirung der

Genealogie des Matthäus und aller dergleichen Mythen und endlosen Untersucheleien (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις), die nur Zwiespalt, aber keine Erbauung bewirken. Denn was thut Lukas, nachdem er in seinem ganzen witzig-kunstvollen Machwerke hauptsächlich den Leviten Matthäus als sechsfachen (denn sechsmal kommt er vor) Stammvater (3 mal 2 Siebner in seiner Genealogie) und fleischlichen Urheber jenes von ihm beschriebenen Jesus Christus deutlich genug angegeben hat? — Er wirft seinen ganzen Stammbaum als eine nutzlose Narrenuntersuchung (μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας — εἰσὶ γὰρ μάταιοι καὶ ἀνωφελεῖς Tit. III, 9) über Bord mit dem einfachen Zusatze: ὡς ἐνομίζετο beim Namen: Jesu V. 23. Wenn also Jesus nicht wahrhaft, sondern nur dem Volksglauben i. e. der Sage nach (μύθοις) Josephs Sohn war, so fällt ja nothwendig der ganze Stammbaum dahin. Denn er ruht auf Triebsand. Der Uebergang von Jesu zu den übrigen Gliedern ist nur ein Spinnenfädchen, das der Wind jeder zweifelnden Lehre zerbläst und was bleibt von alle dem mühsamen Baue stehen, den das schonungslose ὡς ἐνομίζετο zerbrach, — als das einzige wahrhaft gewisse Resultat: er war der Sohn Gottes, also der zweite Adam, wie jener von Gott selbst entsprossen (1 Cor. XV, 47). Das erste und das letzte Glied des ganzen Baues sind die einzigen, die kein νομίζειν zerreißt: Ἰησοῦς — τοῦ θεοῦ, ὁ δεύτερος Ἀδάμ. Der Stammvater jenes Davidischen Jesus aber, der aus den 6 mal 7 Geschlechtern von Abraham stammt, ist — — der Levite Matthäus. Vom fleischlichen Jesus gilt das: „ὡς ἐνομίζετο“ die Sage, nur der geistige (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης), der Gottessohn, bleibt gerettet.

Das ist die kurze Summe der Genealogie im Evangelio Lucä, von der uns nur noch eine Frage zu beantworten bleibt, nämlich die, warum er sie nicht auch an die Spitze seines Evangeliums, sondern an den Ort, wo sie sich findet, unmittelbar nach der Taufe, gestellt hat. Mit einem kurzen: „er habe sie nachgeschickt“ wäre weniger als gar nichts gesagt. Denn das sieht freilich Jeder, daß

sie nachgeschickt ist, aber, wie gesagt, nicht der Kindheits-, sondern der Taufgeschichte. Und dies ohne Zweifel darum, weil Lukas andeuten will, daß da erst, wo sein öffentliches Wirken begann, der Ἰησοῦς — τοῦ θεοῦ in die Welt eingetreten und aus Gott zum wahren Leben für die Menschheit geboren worden sei, was das bedeutsame Wort: ἀρχόμενος V. 23 verständlich genug sagt. Auch werden wir finden, wie Johannes, der unsere Evangelien jedenfalls vor sich gehabt und namentlich die stillen Andeutungen des Lukas vielfach ausgeführt und vernehmlich ausgesprochen hat, auch diese Andeutung benützt und den Ausgang seines Evangeliums von ihr genommen hat.

Vierter Abschnitt.

Schluß-Zusammenfassung und Nachweis über Zeit und Ort der Abfassung der durchgesprochenen Evangelien.

---

§. 29.

Die Ueberschrift des Lukas-Evangeliums I, 1—4.

Gal. I, 8.

Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

Wir würden jetzt nach vollbrachter Vergleichung des Matthäus und Lukas und ihres Verhältnisses zu einander wie nach geschehenem Erweise der paulinischen Tendenz und Abfassung des letztern gern zum Evangelio Marci und Johannis und deren Entwicklung nach Anlage und innerster Tendenz übergehen, wenn uns nicht erst obläge, die Zeit und den Ort der Abfassung des Lukas und wo möglich auch des Matthäus bis zur Evidenz aus dem N. T. selbst zu erweisen und den Eindruck, welchen des ersteren Ton und Geist auf andere Neutestamentliche Schriftsteller gemacht hat, zu zeigen.

Ehe wir dies thun, oder richtiger, um dahin sicher überzugehen, werfen wir nur auf die Ueberschrift des Lukas-Evangeliums noch einen kurzen prüfenden Blick. Diese in sehr kunstvollem Griechisch geschriebene Angabe von Abfassungsweise und Zweck der genannten

Schrift ist nämlich insofern von Bedeutung, als sie gleichsam die bestätigende Probe ist für das, was wir bisher erwiesen haben, nämlich: daß Lukas ein anderes Evangelium bei Schreibung des seinigen vor sich gehabt habe und ihm nicht bloß folgend, sondern recht eigentlich verfolgend vom Anfang bis zum Ende nachgegangen sei (*παρακολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* 2c.) und zwar darum nachgegangen sei, um das Sichere der Lehren, in welchen Theophilus*) unterwiesen worden ist, zur Anerkennung zu bringen.

Daraus und aus V. 1. 2 folgt zweierlei, nämlich daß eine Unsicherheit in Hinsicht auf diese Lehren müsse obgewaltet haben oder doch Grund zu Befürchtungen der Art gewesen sei, daß also der Evangelist Gegner seines *κήρυγμα* oder *εὐαγγέλιον* im Auge gehabt habe, welche ein anderes *εὐαγγέλιον* in den Gemeinden seines Bereiches geltend zu machen suchten. Und dies führt uns ungesucht auf die Kämpfe, welche Paulus besonders im Galater- und im ersten und zweiten Corinther-Briefe zu kämpfen hat und auf das andere *εὐαγγέλιον*, das er als ein den seinem gegenüberstehendes in ihnen zurückweist (Gal. I, 8. 1 Cor. I, 11 ff. 2 Cor. XI, 4. XII, 16 2c.). In jene Zeit führt uns also unsre Ueberschrift, in die Zeit des Wogens und Schwankens des *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* auf den Wellen der Kämpfe Pauli mit seinen Gegnern.

Zugleich aber giebt uns ein Blick auf den ersten und zweiten Vers der Ueberschrift die Gegner näher an, von welchen jene Unsicherheit oder Anfechtung des paulinischen *κήρυγμα* ausgegangen ist und deren Schriften daher der Evangelist verfolgend hat nachgehen müssen, um ihre Stützen zu zerbrechen und andere für ihn und sein Euangelion tüchtige aufzustellen. Es sind nämlich die ursprünglichen Augenzeugen und Diener des *λόγος* (*οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου***) und die

*) Theophilus ist wahrscheinlich ein fingirter Name für jedes wahre Gotteskind, d. h. jeden paulinischen Christen, Röm. VIII, 16.

**) Erinnert dieses: *τοῦ λόγου* nicht sehr an den Anfang des vierten Evangeliums, welches vielleicht seinen *λόγος* hierher genommen hat, indem

Erzählung, welche sie von den unter den Zeitgenossen des Evangelisten (ἐν ἡμῖν V. 1) vollbrachten Geschichten d. i. den Geschichten Jesu, wenn nicht selbst zusammengestellt doch wenigstens ihrem Geiste und ihrer Auffassung des Euangelion gemäß zusammenzustellen veranlaßt haben. Es sind also nicht undeutlich solche gemeint, welche im Interesse und nach Anleitung (καθὼς παρέδοσαν) der ursprünglichen zwölf Apostel eine Geschichtserzählung vom Leben Jesu zusammengestellt haben. Und vom eigenthümlichen Charakter dieser Geschichtserzählung ist soviel mit Sicherheit angedeutet, daß sie etwas einseitig Gefährdendes, unsern Evangelisten Störendes und die Sicherheit seiner Lehren (λόγων) Bedrohendes in sich gehabt hat. Unter den für uns noch vorhandenen ächten Evangelien ist das Evangelium Matthäi das einzige, worauf dieses paßt. Den unschuldigen und versöhnenden Charakter des Markus werden wir später kennen lernen, und Johannes steht dem Lukas vielmehr zur Seite, als gegenüber. Eins von diesen kann also nicht gemeint sein. Die apokryphischen Evangelien haben aber die Geschichten Jesu schwerlich in dem Sinne und in der Weise dargestellt, wie die ursprünglichen Augenzeugen sie gaben. Sie sind offenbar zu läppisch und in ihren eigenthümlichen Tendenzen befangen, als daß sie Lukas vor sich gehabt und in der Ueberschrift der Erwähnung werth geachtet haben wird. Somit bleibt uns nur das Evangelium der Hebräer und das des Matthäus zurück, gegen welche sich Lukas nach seiner eignen Erklärung in Gegensatz stellt.

Und da wir diesen Gegensatz bei der Vergleichung beider Evangelisten wirklich wahrnehmen konnten, so sehen wir in der Ueberschrift des Lukas ein ausdrückliches Geständniß und eine Bestätigung dessen, was wir bisher nachzuweisen gesucht haben, nämlich des bewußten absichtlichen Gegensatzes Lucä gegen das Evangelium der ursprünglichen Augenzeugen des Logos im Interesse eines andern

---

eine persönliche Deutung dieses Wortes neben den αὐτόπταις und ὑπηρέταις zumal für einen grübelnden, Räthsel suchenden und liebenden, Mann sehr nahe lag.

Evangeliums, das also nicht von einem solchen Augenzeugen herrühren kann, mithin wohl das des Paulus ist.

---

§. 30.

Fortführung des im vorigen Paragraph Gefolgerten und Rückblick oder kurze Zusammenfassung der bisher entwickelten Gründe für die paulinische Abfassung des Lukas-Evangeliums.

Die Gewißheit aber dafür, daß dieser andere, für dessen Lehren das Lukas-Evangelium als sicherstellende Stütze dastehen will, Niemand andrer, als eben Paulus sei, — ist die Frucht, die aus allem Bishergesagten hervorgereift und in Jedem gezeitigt vorhanden sein sollte. Wir erinnern zu dem Ende nur noch einmal und kurz an einzelne hauptsächlich schlagende Momente. Denn die Hauptkraft beruht natürlich in der ganzen ununterbrochen durchgeführten Entwickelung der beiden durchgegangenen Evangelien.

Als hervorstechendere und Paulum zwar nicht gerade als einzigen Verfasser, aber doch als wesentlichen Mitverfasser des Evangeliums erweisende Thatsachen machten sich von selbst stetsfort bemerklich:

A.

Die Erscheinung, daß jede Veränderung oder Weglassung, so wie jede neue Zugabe eines Wortes oder Gedankens, einer Parabel, Sentenz oder Geschichte, eine rein paulinische war, indem sie: entweder einen paulinischen Grundgedanken oder Lehrsatz an die Stelle eines judaisirenden brachte, oder einen unpaulinischen daraus entfernte.

Dergleichen sind:

a) solche, durch die das Unvermögen des Menschen zu guten Werken und die daraus folgende Verdienstlosigkeit unser Aller auch beim eifrigsten Streben vor Gott, im Sinne von **2 Cor. III, 5.** *οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν λογίσασθαί τι* ꝛc. und

Röm. III, 23. *πάντες γὰρ — ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* herausgestellt werden soll, als z. B.: Lukas VI, 36. *Γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί* statt: *ἔσεσθε οὖν τέλειοι* rc. Matth. V, 48; — die Weglassung des hochzeitlichen Kleides in der Parabel vom königlichen Hochzeitmahle XIV, 16—24, vergl. Matth. XXII, 1 ff.; — die Umgestaltung des Gleichnisses von den beiden in den Weinberg geschickten Söhnen, von denen der in den Weinberg gehende den Willen des Vaters gethan habe, in das Gleichniß vom verlornen Sohne XV, 11 ff. Matth. XXI, 28 ff.; — die an die Stelle des Gleichnisses von den Weinbergsarbeitern und ihrer Belohnung (Matth. XX, 1—16) gesetzte Parabel von dem Knechte der Alles gethan hat und doch keinen Lohn und kein Verdienst für sich ansprechen darf (XVII, 7—10); — die in mancherlei Form immer wiederkehrende Zusammenstellung vom sich selbst gerecht machenden oder gerecht heuchelnden (*ἑαυτοὺς δικαιοῦντας* und *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*) Pharisäer und dem sich alles Verdienstes entäußernden bloß Gnade suchenden Zöllner (XVIII, 9—14), vergl. den kapernaitischen Hauptmann und die Juden-Aeltesten VII, 1—10, die zur Taufe der *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* eilenden Zöllner und die dieselbe stolz verschmähenden Pharisäer VII, 29. 30, die Sünderin und der Pharisäer Simon ib. 36—50, die Wittwe mit ihrem Liebesscherflein und die Reichen mit ihren Hochmuthsgaben XXI, 1 ff.; — die Weglassung der Anforderung an die Jünger, bloß Würdigen das Evangelium zu verkünden Matth. X, 11 f. — Daran schließen sich dann unmittelbar:

b) die Stellen, welche die erbarmende Gnade Gottes (*ἔλεος* und *χάρις* Kap. I) als einzigen aber untrüglichen Rettungs-Anhalt dem versinkenden Sünder darreichen, an welchen er sich mit den Armen des Glaubens und der auf Gnade und Ungnade sich ergebenden vertrauensvollen Liebe anklammern muß. Hierher gehören außer den schon genannten vom verlornen Sohne,

der Sünderin, dem Zöllner: die demuthreiche Magd des Herrn, Maria, mit ihrer glaubensvollen Hingebung neben dem gesetzlich frommen, in allen Geboten Gottes untadelig erfundenen, aber des Glaubens ermangelnden Zacharias Kap. I; — die gläubig in ganzer Herzenshingebung zu Jesu Füßen sitzende andere Maria und ihre wohlmeinende, aber im Grunde für Nichtiges geschäftige Schwester Martha X, 38—42; — die absichtlich verstärkte Hervorstellung des Glaubens als Retters vom Tode in der Geschichte von der Erweckung der Tochter Jairi VIII, 50. vergl. Matth. IX, 18 ff.; — die wesentlichen Veränderungen in der Auslegung des Sämannsgleichnisses zu Gunsten des Glaubens und zum Schaden der Werke VIII, bes. V. 12. 13. 14. 15. vergl. Matth. XIII, 37 ff.; — die Bitte der Jünger um Hinzufügung des Glaubens (XVII, 5); — die Hervorhebung der göttlichen Erbarmung (*ἔλεος*) durch den aus Zacharias redenden heiligen Geist I, 68—79; und die Verheißung an den gläubig-bittenden Schächer: Er werde heute noch im Paradiese sein XXIII, 43. Daran reihen sich dann weiter:

c) die Weglassungen aller die fernere Giltigkeit des mosaischen Gesetzes mit seinen Werken und seiner Werk-*δικαιοσύνη* betreffenden Stellen des ersten Evangeliums; z. B.:

die Weglassung von Matth. V, 17 ff. und XXIII, 3. *πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε*; — die Weglassung der ganzen Ausführung von der *δικαιοσύνη* durch vollkommene Gesetzeserfüllung im Kap. V des Matthäus und der auf Gesetzerörterungen sich einlassenden und die Empfehlung des ächten mosaischen Gesetzes bezielenden Reden Jesu, wie die von der unbefugten Verdrängung des mosaischen Gesetzes durch die Aufsätze der Aeltesten Matth. XV, 1 ff. und von der Ehescheidungsbewilligung um der Herzenshärtigkeit der früheren Juden willen Matth. XIX, 3 ff. Denn das sind eben *ζητήσεις νομικαί* Tit. III, 9. — Ferner fehlt die Anweisung, daß man beten solle um Verhütung der Flucht am Sabbath Matth. XXIV, 20. vergl. Luk. XXI, 23 f.; und die An-

weisung: Halte die Gebote, so wirst du leben (Matth. XIX, 17), ist in der Parallelstelle Luk. XVIII, 20 in die unverfängliche Frage: τὰς ἐντολὰς οἶδας; umgewandelt, also keine Erklärung über die Nothwendigkeit, sie zu halten, gegeben. — Auch ist Luk. III, 9 sicher: καρπὸν καλόν im Singular nach Gal. V, 22 zu lesen, statt des Plural καρπούς bei Matthäus; auch die Geschichte von Zachäus XIX, 1 ff., wenn unsere Erklärung richtig ist, dürfte hierher zu rechnen sein.

Dagegen wird:

d) die Verstockung und Verwerfung des Judenthums viel schärfer, viel früher und durchgängiger und mit glühenderer Bitterkeit herausgestellt.

So schon in der ersten Predigt zu Nazareth IV, 24 ff.; ja schon in dem verwerfenden Worte Johannes des Täufers, welches er an das ganze Volk und nicht wie bei Matthäus bloß an die Pharisäer spricht III, 7 ff.; und namentlich sehr stark in dem Einschiebsel zum Gleichnisse von den Talenten XIX, 14. 27; — dann in der Bezeichnung des über Jerusalem kommenden Elendes als eines Strafgerichtes und Zornes Gottes über dies Volk XXI, 20—24; — wie in der Rede zu den Töchtern Jerusalems noch auf dem Wege zur Kreuzigung XXIII, 28 ff. — Auch in der Geschichte der Kreuzigung selbst erscheint das Judenvolk viel verstockter und auf den Tod Jesu eifriger erpicht, als in dem Evangelio Matthäi, vergl. Luk. XXIII, 1—26, wie sie denn bei Lukas IV, 29 auch früher schon einen Mordversuch gegen ihn machen und nur noch nicht zu vollbringen vermögen. — Dem entsprechend tritt:

e) die Vorliebe Jesu für das Heidenthum und die Erklärung, daß er für dieses vorzüglich gesendet sei und sich zu diesem zuvorderst wenden werde, an allen Enden sehr entschieden hervor. Die Reden und Geschichten des Matthäus aber zu Gunsten des jüdisch-messianischen Partikularismus sind ausgemerzt oder durch entgegengesetzte ersetzt.

So fehlen begreiflich die Erklärungen: Ich bin nicht gesandt, als zu den Verlornen von Israel Matth. XV, 24 und das Verbot an die Jünger, nicht zu Heiden und Samaritern zu gehen X, 5, desgleichen der *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* Matth. II, 2 und der *ὁ θεὸς Ἰσραήλ* XV, 31, wie das Partikularistisch-Jüdische in den Vorstellungen von Jesu und seinem Berufe. — Dafür ist das Gleichniß vom erst armen, dann aber zu reicher Seligkeit gelangten Lazarus und dem im ersten *αἰών* reichen, im zweiten *αἰών* aber vom Reiche Gottes und seinen Freuden ausgeschlossenen Reichen als Entgegnung gegeben XVI, 19—31. — Ferner ist das Gleichniß vom wahrhaft getreuen und als ungetreu nur verläumdeten Haushalter, der die Güter Christi mit verschwenderischer Hand an die Heiden verschenkt XVI, 1 ff., sehr bedeutungsvoll für unsern Zweck. — Die Erklärung in der Synagoge zu Kapernaum: er sei zu den aussätzigen Heiden und nicht zu den aussätzigen Juden und zu den armen Verhungernden unter jenen, wie Elias und Elisa, mit seiner Hilfe gesandt IV, 25 ff.; darin, nicht aber im Vertilgungseifer gegen die Samariter und Heiden sei er dem Elias ähnlich IX, 54—56. — Dazu kommen die Hinweisungen Symeons auf Jesum als Heiland aller Völker, die in Finsterniß sitzen II; die Lobgesänge der Himmelsschaaren (ib.) und die vielleicht im Sinne von Röm. IX zu deutenden Reden des aus Zacharias redenden heiligen Geistes und der Maria (Kap. I), wenn jene nicht als Reden eines glaubenslosen Israeliten reinjüdisch und engherzig, nur durch den mitsprechenden Gottesgeist mit geistigen Auffassungen vom Heile des Gottesreichs durchleuchtet, sein sollen. — Auch sind die Heiden, z. B. der kapernaitische Hauptmann (VII, 2), der römische Landvogt Pilatus und seine Kriegsleute (Kap. XXIII) und die Samariter (X, 30 ff.): der im Gleichnisse und der vom Aussatz geheilte (XVII, 11—16), entschieden in günstigeres Licht gestellt gegenüber den jüdischen Priestern, Leviten, Aeltesten und Hohenpriestern, so wie dem ganzen Volke der Juden, selbst die zwölf Apostel (vergl. XVII, 11 ff.) nicht ausgenommen. Auch ist das Geschlechtsregister Jesu als des

zweiten Adam bis auf Gott selbst hin aufgeführt (III, 38) und das Jüdisch-Partikularistische in dem des Matthäus als eine μωρὰ ζήτησις eigentlich persiflirt. Alles durchaus im Geiste von Röm. XI und 2 Cor. III ꝛc.

Von diesen auf einen paulinischen Verfasser unwidersprechlich hinweisenden Momenten gehen wir dann über zur zusammenfassenden Rückerinnerung an die, welche näher auf den Apostel selbst als Verfasser oder wenigstens als wesentlichen Mitverfasser hinweisen. Dies sind:

B.

alle auf sein engeres oder persönliches Verhältniß zu den zwölf ursprünglichen Aposteln, namentlich zu Petrus und seinen Mitbevorzugten bezügliche Stellen.

Es läßt sich die absichtliche Zurücksetzung dieser Zwölfe und eine tiefe Bitterkeit gegen sie einerseits, so wie andererseits eine vielfache begünstigende Hindeutung auf Paulum selbst und seine Mitstreiter durchaus nicht verkennen. Denn:

f) fehlen alle für Petrum oder die zwölf Jünger irgendwie einen Vorzug vor andern Jüngern begründende Worte des Herrn. Ja die derartigen Worte und Stellen sind oft in's bittere Gegentheil, in empfindliche Ironie und versteckten oder offenen Angriff auf sie und ihre pharisäische Gesinnung verkehrt.

So ist die Stelle der Bergrede: „Ihr seid das Licht der Welt (Matth. V, 14)" in die spitzige Parallele: „kann wohl ein Blinder einen Blinden führen ꝛc.?" Luk. VI, 39 ff. verkehrt; — der Ausspruch: „Ihr seid das Salz der Erde ꝛc. (Matth. V, 13)" bloß in seinem letzten Theile: „Wenn das Salz dumm wird, womit wird es gesalzen werden?" beibehalten und an den sehr zweideutigen Ort Luk. XIV, 34 gesetzt. — Ebenso ist das Sitzen auf zwölf Stühlen ꝛc. (Matth. XIX, 28) und der Streit darüber: wer sich der Größte unter ihnen zu sein einbilde, an den für sie bittersten Platz im

ganzen Evangelio, mitten in die Abendmahls-Szene, verlegt (XXII, 24—30) und durch die unmittelbar vorangehenden Worte fast unabweisbar zum Spotte für sie gemacht. Judas muß das Abendmahl geradezu sich zur Verdammniß mitessen (ib. 21) und dann in grauenvoller Verstockung als warnendes Zeichen der göttlichen Strafgerechtigkeit enden (Act. I). — Petrus wird weder zum Pförtner des Himmelreiches noch zum Felsen der Kirche ernannt (Matth. XVI. vergl. Luk. IX, 20 f.), noch wird den zwölf Jüngern von Christo gesagt, daß er bis an's Ende der Welt bei ihnen bleiben wolle und wo zwei oder drei von ihnen beisammen seien, er mitten unter ihnen sei (Matth. XXVIII, 20. XVIII, 20). Der Herr streckt auch nicht die Hand über sie aus und nennt sie seine Brüder und Schwestern (Matth. XII, 49), sondern er spricht allgemein von allen, die Gottes Willen thun, aus, daß sie seine Brüder &c. seien (Luk. VIII, 21); auch wird von den Zwölfen nicht gesagt, daß sie die Geheimnisse des Himmelreiches verstünden (Matth. XIII, 11); aber wohl, daß sie Thoren und träges Herzens seien, an das was die Propheten geredet haben zu glauben (Luk. XXIV, 25) und daß sie von der Nothwendigkeit und Bedeutung des Todes Jesu nichts vernähmen (IX, 45. XVIII, 34). Auch wird der Herr von ihnen als ihn nur Fürchtenden und nicht Liebenden *ἐπιστάτα* genannt (V, 5. VIII, 24. 45. IX, 33. 49) und öfter von ihrer Furcht vor ihm gesprochen (VIII, 25. IX, 45). Deutlich genug wird Petrus als der *πονηρὸς δοῦλος*, der seine Mitknechte prügelt und verkürzt (XII, 45 ff.), kenntlich gemacht, Paulus dagegen als der *πιστὸς οἰκονόμος* (ib. 42 ff.) angedeutet, den der Herr erst noch über die Seinen setzen werde (*καταστήσει*), um Jedem das passende Speisemaaß zu seiner Zeit zu verabreichen.

Weiter werden die Zwölfe als Heuchler (XII, 1 ff.), als herrschsüchtige und die Menschen mehr als Gott fürchtende (ib.) und ihren Herrn aus Menschenfurcht verleugnende (ib.); ferner als Habsüchtige (ib.), als Unthätige für ihren eigentlichen Beruf der Reich-Gottes-Verbreitung unter den Heiden (XIII, 6 ff.), als Glaubens-

lose (XVII, 5) und wegen Selbstgerechtigkeitsdünkel die empfangenen Wohlthaten (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν* Gal. II, 6) ihres Heilandes undankbar vergessende (XVII, 12—17), endlich das Heiligste (Abendmahl und Tod Jesu) nicht Fassende bezeichnet.

Ja es wird ihnen und ihrer Pseudojüngerschaft deßhalb geradezu eine andere ehrenwerthere Apostelschaft in den siebzig in Samarien erwählten Jüngern entgegengestellt, welche ausgeschickt wird, unter den Samaritern, also Nichtjuden, die Predigt des Evangeliums zu treiben (direkter Gegensatz zu Matth. X, 5!); und auf Paulum wird als unter ihnen zu denkend nicht undeutlich hingewiesen durch die Verheißung: Schlangen würden ihnen nicht schaden (X, 19), welches merklich genug auf das Ereigniß im Leben Pauli zu Melite anspielt. Ueberhaupt stellt sich

g) Paulus ziemlich deutlich in manchen Stellen heraus und will in ihnen an sich gedacht haben*).

Außer dem schon erwähnten *πιστὸς οἰκονόμος* gegenüber dem die Knechte prügelnden *δοῦλος* (XII, 42 ff.), erscheint er im verläumdeten aber vom Herrn als weise belobten *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (XVI, 1 ff.); ferner im dankbaren, Jesu unter Lobpreißungen nachfolgenden Blinden zu Jericho und dem in dieser seiner Benjaminitischen Stammstadt wohnenden Oberzöllner Zachäus, der in Entzückung darüber, daß der Herr zu ihm einkehrte, all seinen früher

*) Es giebt wohl nicht leicht Jemanden — und darauf müssen wir, weil es nicht unbedeutend ist, aufmerksam machen — der so oft, so gern, und so selbsteingenommen von sich spräche, als Paulus. Kein Brief ist, worin er nicht sein Wirken (bes. 1 Cor. 2 Cor.), seine geistige Einsicht (1 Cor. II, 12 ff. Eph. III, 4), seinen Wandel (1 Theff. II, 9—11), seine Unfehlbarkeit (Gal. I, 8 f.) rühmte. „Werdet wie ich!“ (*γίνεσθε ὡς ἐγώ* Gal. IV, 12); „werdet Nachahmer, vollständige Nachahmer von mir!“ (*μιμηταί μου γίνεσθε* 1 Cor. IV, 16. XI, 1. 1 Theff. I, 6 oder *συμμιμηταί μου γίνεσθε* Phil. III, 17) sagt er wiederholt, gerade so, wie er sonst befiehlt, Nachahmer Gottes zu sein (Eph. V, 1. *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*), vergl. 2 Theff. III, 7—9. *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε — πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* 2c. — *ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς.*

erworbenen Reichthum den Bettlern verschenkt (XVIII, 35 — XIX, 9); ferner in dem Weibe, das 18 Jahre den Geist der Schwachheit gehabt hat (XIII, 11 ff.) und vielleicht selbst im verlornen Sohne gegenüber seinem älteren daheim gebliebenen Bruder, das wäre Petro. Denn:

h) in offenbarem Kampfe und zwar eifersüchtig-schwerem, man könnte fast sagen, unheilbarem Kampfe erscheint er und dieser sein Bruder,

z. B. in der Stelle von den beiden Brüdern, die um ihr Erbtheil mit einander hadern (XII, 13 f.); in dem Weinbergsarbeiter, der den unnütz schmarotzenden Feigenbaum auszuhauen Auftrag erhält (XIII, 6 ff.); besonders kräftig und unumwunden aber am Schlusse des XII. Kapitels, wo er ja ausdrücklich den Bestand des gegenseitigen Heerlagers, der Getrennten im Einen Hause, im Zahlenbetrage von drei gegen zwei angemerkt hat (V. 49—53) und dem Gegner im Gefühle seiner Ueberlegenheit nicht undeutlich die Warnung geben läßt, nicht im Unrechte zu verharren, damit er nicht vor den Richter geschleppt und in den Kerker geworfen werde (V. 57 ff.).

Diese letztern unter B wiederholten Gründe weisen offenbar auf Paulum als Mitverfasser des Evangeliums hin. Auf diesen weisen aber auch und zwar noch spezieller und unabweislicher:

C.

alle Eigenthümlichkeiten in der Sprache des dritten Evangeliums, welche sich ganz auch als Eigenthümlichkeiten der paulinischen Sprache, wie sie hauptsächlich in seinen Briefen vorliegen, wiederfinden.

Diesen Spracheigenthümlichkeiten widmen wir jedoch zweckmäßig einen oder zwei besondere Paragraphen, und rufen nur als Uebergang dazu dem Leser hier noch in's Gedächtniß zurück:

i) die eigenthümlichen Gedanken, Aussprüche oder Sentenzen, welche mit ziemlich gleichen Worten

in den Briefen Pauli, wie in unserm Evangelium sich fanden und welche offenbar auf den gleichen Geist, um nicht zu sagen Schreiber, als Urheber zurückweisen.

Denn eigenthümliche Gedanken in eigenthümlicher Weise gefaßt und dargelegt sind ein so ausschließendes und unentreißbares Eigenthum des Menschen, daß sie unmöglich leicht aus zwei verschiedenen Federn gleich hervorgehen könnten, es wäre denn ein Schreiber vom andern abhängig gewesen, was gerade hier von Paulus gesagt werden müßte, da er sich in seinen Briefen deutlich auf Stellen des Evangeliums bezieht. Also müßte er der spätere sein, welcher das Evangelium und seine Worte bereits studirt und in sich aufgenommen hatte, — oder, wenn man diese Annahme, wie billig, mißlich finden sollte, — so ist er und der Evangelist, wenigstens theilweis, die gleiche Person.

So stehen die Gedanken folgender Stellen des Evangeliums in Beziehung zu Stellen der paulinischen Briefe, welche wir zur Erleichterung der Uebersicht ausgedruckt einander gegenübersetzen:

I, 36 f. *Ἐλισάβετ — καὶ αὐτὴ συνειληφυῖα υἱὸν ἐν γήρᾳ αὐτῆς — Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ θεῷ πᾶν ῥῆμα* und **I, 45.** *Καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα· ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.*	Röm. **IV, 19—24.** *Καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον — καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας. Εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη* (wie Zacharias) *τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.*

Derselbe Gedanke kehrt Röm. **IX** wieder und erinnert im Schlußworte V. **33.** *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* auffallend an unsre Stelle, — wie denn überhaupt die paulinische Abfassung der beiden ersten Kapitel des Lukas nach jeder

Seite hin als feststehend dürfte zu betrachten sein. Je genauer und schärfer man in dieselben eingeht, desto unwidersprechlicher stellt sie sich selbst in den kleinsten Partikelchen, die darin gebraucht werden, heraus.

Luk. IX, 56.*) Ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι.

2 Cor. XIII, 10. κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ἔδωκέ μοι ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν.

Luk. X, 7. 8. Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν — ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.

1 Cor. X, 27. Εἰ δέ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.

Luk. X, 20. χαίρετε δὲ, ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Phil. IV, 3. ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.

Luk. XI, 36. εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινὸν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινὸν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον.

Eph. V, 13. πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι.

*) Folgende fünf Stellen dürften vielleicht als dem Matthäus mit Lukas gemeinsam in Anspruch genommen werden und sind deßhalb als in den eigentlichen Beweis nicht mitgehörig hierher in die Anmerkung gesetzt worden:

Luk. VI, 27 f. καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς· εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν· προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

1 Cor. IV, 12. λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν· διωκόμενοι ἀνεχόμεθα· βλασφημούμενοι παρακαλοῦμεν ꝛc.

Luk. VI, 37. Καὶ μὴ κρίνετε καὶ οὐ μὴ κριθῆτε.

Röm. XIV, 4. Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην.

Luk. VI, 39. μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν;

Röm. II, 19. πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν.

Luk. X, 21. ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.

1 Cor. I, 19 f. — 27. τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς, ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνῃ.

Luk. XI, 22. Ἐπὰν δὲ ὁ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτὸν τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει καὶ τὰ σκύλα αὐτοῦ διαδίδωσιν.

Col. II, 15. ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

Luk. XI, 41. *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην· καὶ ἰδοὺ, πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.*

Tit. I, 15. *πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.*

Luk. XI, 49. *Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ ἐκδιώξουσιν* ꝛc.

1 Theß. II, 15. *τα αὐτὰ ἐπάθετε ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων· τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* ꝛc.

Luk. XII, 2 f. *οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται καὶ κρυπτὸν, ὃ οὐ γνωσθήσεται.*

1 Cor. IV, 5. *ὁ κύριος — φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.*

Luk. XII, 35. *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι* ꝛc.

Eph. VI, 14. *στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφῦν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ* ꝛc.

Luk. XII, 42. *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος* ꝛc.

1 Cor. IV, 1. 2. *ὃ δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ.*

Ueberhaupt ist 1 Cor. IV, 1—5 eine unverkennbare Zusammenfassung des im XII. Kapitel des Lukas Durchgeführten.

Luk. XIII, 26. *τότε ἄρξησθε λέγειν. Ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν* ꝛc.

1 Cor. VIII, 8. *Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα.*

Luk. XVIII, 1. *δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν.*

2 Theß. I, 11. *εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε.* Col. IV, 12. *πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς.* 1 Theß. V, 17. *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.* Röm. I, 10.

	πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος und sonst bei Paulus.
Luk. XIX, 14. 27. τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους—ἀγάγατε ὧδε ꝛc.	Röm. XI, 28. κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς.
Luk. XX, 38. πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.	Röm. XIV, 7. 8. Ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν ꝛc. vergl. 2 Cor. V, 15. Act. XVII, 28. Jedenfalls ein paulinischer Lieblingsgedanke.
Luk. XXI, 19. ἐν τῇ ὑπομονῇ κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.	Röm. II, 7. τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν — ζητοῦσι, ζωὴν αἰώνιον 2 Cor. I, 6. VI, 4 und sonst.
Luk. XXI, 24. καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.	Röm. XI, 25. ὅτι πώρωσις — τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.
Luk. XXI, 34. προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς, μήποτε βαρυθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ — καὶ αἰφνίδιος ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη.	Röm. XIII, 11—14. ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις ꝛc. 1 Thess. V, 3—8. αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος. Ἄρα οὖν — νήφωμεν.
Luk. XXI, 36. ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ, δεόμενοι, ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα ꝛc.	Eph. VI, 18. διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ — καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει ꝛc.
Luk. XXII, 32. καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου.	2 Cor. III, 16. ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ — περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.

Bekannt ist dann der Parallelismus der Abendmahls-Worte Luk. XXII, 19. 20 und 1 Cor. XI, 23—25.

Von diesen gegenseitig an einander erinnernden und auf den gleichen Urheber hinweisenden Aussprüchen und zu Grunde liegenden Gedanken wenden wir uns nun zur Betrachtung des Stils und Ausdrucks im Lukas-Evangelium in seiner Gleichheit mit dem des Apostels Paulus im Besonderen.

§. 31.

Stil und Ausdruck im Evangelio Lucä sind eigenthümlich paulinisch.

Es würde gewiß etwas sehr Ueberflüssiges sein, alle Eigenthümlichkeiten des paulinischen Stils und Ausdrucks hier wieder auseinanderzusetzen. Lesern, welche diese Schrift in die Hand nehmen, sind sie ohne Zweifel bekannt. Und ebenso überflüssig, ja eigentlich ungereimt, würde es sein, sie alle, ohne irgend welche Beschränkung, im dritten Evangelium wiederfinden zu wollen. Ein Brief ist eine andere Sache, als ein Evangelium, und gerade jenes rasche wogende Feuer, jener ungebundene, in Aposiopesen, Anakoluthen und Parenthesen die innere Bewegung hinfluthende Strom, der sich dort findet, kann unmöglich ganz ebenso in einer Schrift vorhanden sein, in welcher der Stoff zum größten Theile fertig im Matthäus-Evangelio vorlag, das hinzugesetzte Neue aber immer mit Bedacht und Zweckmäßigkeit im Hinblick auf Matthäus einzurichten und überdies dem ruhigeren Charakter Jesu wenigstens so weit als möglich anzupassen war. Da war jener stürmende Fluß und was damit zusammenhängt natürlich gehemmt, die Sprache **mußte** ruhiger gehen. Nur in solchen Partieen, wo der Zug wieder ganz frei ist, z. B. in den selbstgeschaffenen länger fortgehenden Reden des ersten und zweiten Kapitels (des Zacharias, Symeon und der Maria) ist die paulinische Spracheigenthümlichkeit auch wieder vollständig da. Indessen fehlt es, wenn solches ge-

fordert wird, weder an Parenthesen, kleineren, wie V, 24. *εἶπε τῷ παραλελυμένῳ*, VIII, 30. *ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰςῆλθεν εἰς αὐτόν*, IX, 28. *ὡςεὶ ἡμέραι ὀκτώ* und V. 30. *οἵτινες ἦσαν* 2c., oder größeren, wie VII, 29. 30. *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας — μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ*, IX, 25. *τί γὰρ ὠφελεῖται — ζημιωθείς*, XXIII, 51. *οὗτος οὐκ ἦν — πράξει αὐτῶν* — noch an Anakoluthen, wie XI, 11. *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;* XXI, 6. *ταῦτα ἃ θεωρεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι* 2c. — und veränderter Construktions- oder Redeweise (V, 14. *καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν· ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ* 2c., IX, 3. *μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν*) — noch an Ellipsen (XII, 47. 48. *δαρήσεται πολλάς — ὀλίγας*, XV, 7. *χαρὰ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐννενηκονταεννέα δικαίοις*, XVII, 2. *λυσιτελεῖ αὐτῷ, εἰ — περίκειται, ἢ —*, XVIII, 14. *δεδικαιωμένος — ἢ γὰρ ἐκεῖνος*, VIII, 20. *ἀπηγγέλη αὐτῷ λεγόντων*) — Aposiopesen (XIII, 9. *κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν, εἰ δὲ μήγε*, XIX, 42. *ὅτι εἰ ἔγνως καὶ σὺ* 2c.), Breviloquenzen, wie IV, 38. *ἀναστὰς ἐκ τῆς συναγωγῆς εἰςῆλθεν* 2c., XXIII, 5. *διδάσκων — ἀρξάμενος ἀπὸ Γαλιλαίας ἕως ὧδε*, XXIV, 47. *ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσ.*) und wie dieser grammatische Namenschwall sonst noch heißen mag.

Auf das Vorkommen dieser Redeformen bei Lukas lege ich, wie gesagt, sehr wenig Werth. Sie gehören weniger dem Stile, als der momentanen Stimmung des Schreibenden an. Und soll der Grundsatz, daß der Stil der Mensch sei, richtig verstanden und richtig angewandt sein, so darf er nur gelten von den bleibenden, weder von einer besonderen Stimmung noch von der besonderen stilistischen Gattung, in der man gerade arbeitet, abhängigen, sondern in jeder stilistischen Gattung gleich möglichen Spracheigenthümlichkeiten.

Unter diese gehört in Stil und Ausdruck einmal Alles das, worin sich das eigenthümliche Geisteswesen des Schreibenden zu Tage legt und zweitens alle die Construktions- und Rede-Weisen

und alle die eigenthümlichen Worte, welche sich der Mensch aus dem allgemeinen Sprachvorrathe heraus nach und nach zugeeignet hat und welche so gerade ihm zur Bezeichnung bestimmter Lieblingsgedanken geläufig, ihm eigenthümlich werden und endlich gleichsam seinen eigenen Sprachkreis bilden.

Diese zwei Punkte sind im Stile eben das, was der Mensch in ihm genannt werden kann, nämlich das im Stil erscheinende Wesen oder innere und äußere Leben des Menschen. Wo sie in zwei Schriftdokumenten sich vollständig wiederfinden, haben wir gewiß in beiden den gleichen Menschen als Schreiber anzuerkennen. Und diese eben wollen wir im Stile und Ausdrucke des Lukas-Evangeliums als ächt paulinische nachzuweisen versuchen.

Der Charakter des Paulus ist ein sehr energischer, seinen Gegenstand mit Leib und Seele erfassender und mit lebhaftem Feuer verfolgender und durchsetzender. Diese lebhafte Energie wird in seinem Ausdrucke jederzeit zum Vorschein kommen und sie gerade ist auch im Stile des Lukas von jeher anerkannt worden, wenn man ihn z. B. als einen Maler bezeichnet hat. Wie in den paulinischen Briefen sind bei ihm am liebsten lebhafte d. h. stark bezeichnende Worte gewählt, vergl. IX, 39. *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτὸν καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*, V. 42. *ἔῤῥηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν*, XIX, 40. *οἱ λίθοι κεκράξονται*, ib. 35. *ἐπιῤῥίψαντες ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια — ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν*, wogegen Matthäus XXI, 7. *ἐπέθηκαν ἐπάνω αὐτῶν τὰ ἱμάτια — καὶ ἐπεκάθισαν* — ib. V. 27. *κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου*, X, 11. *τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν — ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*, XI, 49. 50. *ἐκδιώξουσιν, ἵνα ἐκζητηθῇ* ꝛc., V. 53. *ἤρξαντο δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων, ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητοῦντες θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*, XII, 1. *ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους* ꝛc., VI, 38. *μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον, καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον*

ὑμῶν und XXI, 24. XXIII, 18 ꝛc., wozu man bei Paulus in jedem Kapitel der Briefe Parallelen genug finden wird, z. B. Röm. IX, 27. *Ἡσαΐας κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ*, XI, 19. *ἐξεκλάσθησαν κλάδοι* ꝛc., so wie auch im dritten Evangelio diese Sprache die durchgängig herrschende ist.

Eine Aeußerung dieser Eigenthümlichkeit ist z. B. die Vorliebe für zusammengesetzte, namentlich mit den verstärkenden Präpositionen *ὑπερ*—, *συν*— und *ἐκ*— zusammengesetzte Worte. Die mit *ὑπερ*— gemachten Zusammensetzungen sind dem Paulus, könnte man fast sagen, ausschließlich eigen: *ὑπερεκχυνόμενον* VI, 38 rechne ich darum entschieden in sein Sprachdepartement *); ebenso *συνεσπάραξεν* IX, 42 und *ἐκδιώξουσιν* und *ἐκζητηθῇ* XI, 49. 50. vergl. 1 Theff. II, 15. Röm. III, 11. Dazu vergl. man *συνευδοκεῖτε* XI, 48. vergl. Röm. I, 32. *συγκεκαλυμμένον* XII, 2; XIII, 11 *συγκύπτουσα*; *συνανακείμενοι* XIV, 15, *συναντιλάβηται* X, 40. vergl. Röm. VIII, 26; *συμπαραγενόμενοι* XXIII, 48. vergl. 2 Tim. IV, 16; *συγκατατεθειμένος* XXIII, 51. vergl. 2 Cor. VI, 16; *ἐκδικεῖν* XVIII, 3. vergl. 2 Cor. X, 6; *ἐκκακεῖν* XVIII, 1. vergl. Eph. III, 13; *ἐκμυκτηρίζειν* XVI, 14. XXIII, 35. vgl. Gal. VI, 7; *ἐκφυγεῖν* XXI, 36.

---

*) Folgendes ist das Register der sämmtlichen im N. T. vorkommenden Zusammensetzungen mit *ὑπερ* und der Stellen, wo sie vorkommen. Alle, mit Ausnahme von zweien, sind bloß in den Briefen Pauli, den man darum gewiß passend als einen *ὑπερ*-Charakter bezeichnen könnte, befindlich:

ὑπεραίρομαι 2 Cor. XII, 7. 2 Theff. II, 4. *ὑπέρακμος* 1 Cor. VII, 36. *ὑπεράνω* Eph. I, 21. *ὑπεραυξάνω* 2 Theff. I, 3. *ὑπερβαίνω* 1 Theff. IV, 6. *ὑπερβαλλόντως* 2 Cor. XI, 23. *ὑπερβάλλειν* 2 Cor. IX, 14 und öfter bei Paulus. *ὑπερβολή* Gal. I, 13 und öfter bei Paulus. *ὑπερέκεινα* 2 Cor. X, 16. *ὑπερεκπερισσοῦ* 1 Theff. III, 10 ꝛc. *ὑπερεκτείνειν* 2 Cor. X, 14. *ὑπερεντυγχάνειν* Röm. VIII, 26. *ὑπερέχειν* Röm. XIII, 1 ꝛc. *ὑπερήφανος* Röm. I, 30. *ὑπερλίαν* 2 Cor. XI, 5. XII, 11. *ὑπερνικᾶν* Röm. VIII, 37. *ὑπεροχή* 1 Tim. II, 2 ꝛc. *ὑπερπερισσεύειν* Röm. V, 20 ꝛc. *ὑπερπλεονάζειν* 1 Tim. I, 14. *ὑπερυψοῦν* Phil. II, 9. *ὑπερφρονεῖν* Röm. XII, 3. — Nur *ὑπέρογκα* Jud. 16 und *ὑπερπερισσῶς* Mark. VII, 37 finden sich außerhalb der paulinischen Briefe.

vergl. Röm. II, 3 und viele andere im Evangelio wie in den Briefen allein oder doch vorzugsweise vorkommende.

Eben dahin gehören Umschreibungen eines einfachen Verbums durch Redensarten, wie *δεήσεις ποιεῖσθαι* statt *δεῖσθαι* oder *προςεύχεσθαι*, vergl. V, 33. Phil. I, 4. 1 Tim. II, 1; *τὸ πρόςωπον αὐτοῦ ἐστήριξε* IX, 51; *ἔχε με παρῃτημένον* XIV, 19, eine Weise, das *ἔχειν* umschreibend zu brauchen, wie sie Paulus liebt, z. B. *ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου* Philipper III, 9, *ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χρ. Ἰ.* Röm. XV, 17.

Es gehören dahin ferner die kurzen schneidenden Fragen und Antithesen, welche Paulus sehr liebt und welche ebenfalls der innern Lebhaftigkeit seines Geistes entsprechen, gerade wie wir sie auch im Lukas-Evangelium durchgängig finden, vergl. VI, 9. 39. 46. VII, 42. 44. VIII, 25. IX, 55. X, 26. 36. XII, 14. 42. 57. XIII, 2. 15. XIV, 28. XVI, 12 ɪc., XXIII, 31. Man vergl. nur Röm. VIII, 31 — XI, 35. Gal. III, 2—6 u. a.

Weiter könnten wir die Häufungen oft ganz gleichbedeutender oder doch sehr synonymer Worte anführen, wie sie in den Schriften Pauli und dem dritten Evangelio sich vielfach finden und ebenfalls in der innern quellenden Lebhaftigkeit des Schreibenden begründet sind, z. B. *χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις* I, 14, *ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα* I, 6, *ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι* I, 20, *ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει* IV, 36, *ἀρχὴ καὶ ἐξουσία* XX, 20. vergl. Eph. VI, 12, *δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν* II, 20, ferner IX, 45. XXI, 34. *κραιπάλῃ καὶ μέθῃ* ɪc., wozu man bei Paulus, um aus den zahllosen Beispielen nur einige namhaft zu machen, vergleichen kann Röm. XIII, 13. *κώμοις καὶ μέθαις, κοίταις καὶ ἀσελγείαις, ἔριδι καὶ ζήλῳ* und etwa das IV. Kapitel des Philipperbriefes, wo V. 6 steht: *προςευχῇ καὶ δεήσει*, V. 7. *τὰς καρδίας καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν*, V. 9. *ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε*, V. 12. *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι*, oder Eph. IV, 31. 1 Tim. II, 1 u. s. f. u. s. f.

Ferner sind bekanntlich dem Lukas und Paulus die Participialconstruktionen *), wie die Construktionen mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Zweckes mit oder ohne vorgesetztes *τοῦ* **) oder zur Bezeichnung von Zeit- und Orts-Verhältnissen besonders eigen. — Man darf bei Lukas ebenfalls wieder fast nur das erste beste Kapitel aufschlagen, um Beispiele in Fülle zu finden, z. B. lese man von IV, 42 fort, so steht in diesem Verse: *κατεῖχον αὐτὸν, τοῦ μὴ πορεύεσθαι*, dann V, 1. *τοῦ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, V. 7. *τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι*, V. 15. *ἀκούειν καὶ θερ.* u. s. f. Oder Kapitel VIII, V. 40. *ἐν τῷ ὑποστρέψαι τὸν Ἰησοῦν*, V. 42. *ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτόν*, IX, 18. *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον*, vergl. Gal. II, 12. *πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου* und IV, 18. *ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς* u. s. f.

Und so ließen sich noch mehr Construktionen, und namentlich lassen sich eigenthümliche Worte und Wortverbindungen, die in den Briefen Pauli und im dritten Evangelio entweder ganz ausschließlich oder doch in den N. Testamentlichen Schriften ausschließlich gefunden werden, in Masse anführen ***). Weil wir in-

---

*) Man vergleiche Winer Grammatik 3te Auflage S. 288: „Lukas und Paulus lieben vorzüglich die Participialconstruktionen und Paulus reiht Participien an Participien, vergl. 1 Theſſ. II, 14 ff. 2 Tim. I, 9 f. Tit. II, 13. 2 Cor. IV, 8—10. Luk. IV, 35. IX, 16." — oder man nehme das erste beste Kapitel, wie gerade das vierte. Da steht in jedem Verse wenigstens Ein Participium, manchmal aber drei oder vier, z. B. V. 20.

**) Man vergleiche auch hier wieder Winer S. 269: „dem Lukas und Paulus ist dieser Gebrauch vorzüglich eigen" — und als Beispiele werden ausgehoben VIII, 8. *ἀκούειν*, XXII, 31. *τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον*, XXIV, 29. *τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς*, vergl. Röm. VI, 6. *τοῦ μηκέτι δουλεύειν* Eph III, 17. Col. IV, 6.

***) Z. B. *μενοῦνγε, εἰ μήτι, εἰ καί, ἀλλάγε, σκοπεῖν, ἀνάγκη* in der Bedeutung: Noth, *αἰχμαλωτίζειν, ἀπορία*, Noth und Angst, vergl. *ἀπορεῖσθαι* 2 Cor. IV, 8, *ἔνδοξος, ἐμπίπτειν, ἐκκακεῖν, συνοχή, οἰκονομία, ἄνοια, πανουργία, πανοπλία, διαγγέλλειν, διερμηνεύειν, ἀντιλαμβάνειν* und *συναντιλαμβάνειν, ἀνταποδίδωμι, ἀνταποκρίνομαι, ἀπολογεῖσθαι, ἀποτάσσειν, ζωγρεῖν, ἀσώτως* und *ἀσωτία, ὄντως* statt *ἀληθῶς, ὀπτασία, μὴ γένοιτο, ἔργῳ*

dessen glauben, daß bei solcher bloß allgemeinen Aufzählung der Erweis doch zu ungenügend geleistet würde, so ziehen wir es vor, ihn lieber, wie die früher gegebene Erklärung durch jedes einzelne Kapitel des dritten Evangeliums besonders durchzuführen. Dadurch wird zugleich von jedem einzelnen Kapitel die Ueberzeugung gewonnen, ob und in wie weit es auch sprachlich unzweifelhaft paulinisch sei und der Ueberblick wird um Vieles erleichtert.

Vom ersten und zweiten Kapitel glauben wir auch diesen Beweis schon vollständig geleistet zu haben und beginnen daher jetzt mit dem dritten Kapitel. Wir werden uns dabei so kurz als möglich fassen, und werden, um ganz sicher zu gehen, die Apostelgeschichte wie den Hebräerbrief ganz aus dem Spiele lassen und als ausschließlich paulinisch nur solche Worte bezeichnen, welche, wie die bereits in der letzten Anmerkung angeführten, im Neuen Testamente bloß im dritten Evangelium und in den Briefen Pauli sich finden. Mit den Reden Pauli in der Apostelgeschichte glauben wir jedoch eine Ausnahme machen und sie manchmal mit herbeiziehen zu dürfen, da diese sicher von der eignen Hand dieses Apostels abgefaßt worden sind. Eine aus der Apostelgeschichte citirte Stelle citirt also jederzeit eine paulinische Rede in derselben, wenn das Wort, bei welchem sie sich citirt findet, als vorzugsweise oder allein paulinisch angegeben wird.

καὶ λόγῳ, ἄφρων, δικαίωμα, πληροφορεῖσθαι, χαριτοῦν, ἀπειθής, φιλονεικία, παράδεισος, κραταιοῦσθαι, ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, σπλάγχνα ἐλέους oder οἰκτιρμοῦ, παρατηρεῖν, ἀφόβως, κατευθύνειν, καταψύχειν und ἀναψύχειν, καταργεῖν, συζητεῖν und συζητητής, προσκόπτειν, προσδέχεσθαι, ἐξουσιάζειν, ἐξουθενεῖν, ἐκμυκτηρίζειν und μυκτηρίζειν, ἐκδικεῖν und ἐκδίκησις, ἐπιμελεῖσθαι, ἐπιφαίνειν ꝛc.

§. 32.

Fortführung des Beweises, daß der Ausdruck im Lukas-Evangelium paulinisch sei.

Kapitel III.

Wenn wir — was gewiß allein der richtige Weg sein kann — nur die dem Lukas eigenthümlichen Einschiebsel oder größeren Zusätze und die ihm eigenthümliche Verbindung des behandelten Stoffes bei unserer Betrachtung in's Auge fassen, so haben wir vom dritten Kapitel eigentlich bloß zu betrachten die Partieen V. 10—14. 18 bis 20 und die in V. 21. 22 gemachten Wortveränderungen. Und in diesen dem Lukas eigenthümlichen Stellen wimmelt's von paulinischen Bezeichnungen und Worten.

V. 11. μεταδίδωμι wird im N. T. nur noch bei Paulus z. B. Röm. I, 11. Eph. IV, 28. ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι gefunden.

V. 13. Und die Worte πράσσειν, und παρὰ in der Bedeutung: „entgegen" oder „drüber hinaus", sind im N. T. wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise, paulinisch, vergl. außer 2 Cor. V, 10. Act. XXVI, 20. 26. besonders 1 Theſſ. IV, 11. πράσσειν τὰ ἴδια und Röm. I, 26. παρὰ τὴν φύσιν und V. 25. παρὰ τὸν κτίσαντα ꝛc.

V. 14. στρατευόμενος statt: στρατιώτης nur noch 2 Tim. II, 4. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ꝛc. — ὀψώνια steht nur wieder bei Paulus 1 Cor. IX, 7. 2 Cor. XI, 8. Röm. VI, 23. — ἀρκεῖσθε hat seine Parallele 1 Tim. VI, 8. τούτοις ἀρκεσθησόμεθα, — und συκοφαντεῖν und διασείειν, von denen sich ersteres nur in der Geschichte des Zachäus XIX, 8, letzteres gar nicht im Kanon wiederfindet, gehören zu den starken Bezeichnungen, wie sie Paulus vorzüglich liebt. — Wir haben also in diesem kurzen Einschiebsel von nur fünf Versen drei ganz und ebenso viel vorzüglich paulinische Worte. Dasselbe gilt von V. 18—20.

V. 18. εὐηγγελίζετο ist bekanntlich ein paulinisches Lieblingswort, vergl. Act. XIV, 15. Gal. I, 9 rc.

V. 20. κατέκλεισεν bei φυλακῇ nur noch Act. XXVI, 10 in der Rede Pauli. — Und das unbestimmt zusammenfassende rhetorische περὶ πάντων bei ὧν ἐποίησε rc. und ἐπὶ πᾶσι bei προσέθηκε spricht ebenfalls für Paulus. Denn er liebt dieses vielumfassende rhetorische Wörtchen πᾶς ganz außerordentlich. Man nehme nur irgend ein Kapitel aus seinen Briefen, z. B. Phil. IV, und lese es durch, so begegnet einem dieses πᾶς wenigstens in jedem dritten Verse, z. B. V. 4. 5. 6. 12. 13. 18. 19. 22. 23 und ἐπὶ πᾶσι, vergl. Eph. VI, 16. ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, Col. III, 14. ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην rc.

V. 22. σωματικός, nur noch Col. II, 9 und 1 Tim. IV, 8.

Kapitel IV.

V. 5. ἐν στιγμῇ χρόνου, vergl. 1 Cor. XV, 52. ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμῶν. —

V. 14. ἐν δυνάμει τοῦ πνεύματος, vergl. Röm. XV, 13. 19. ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.

Im V. 18 dünkt mich besonders entscheidend für Paulus die Form εἵνεκεν statt des im N. T. sonst nur gebräuchlichen: ἕνεκεν. Dieser Jonismus findet sich einzig in der paulinischen Stelle 2 Cor. VII, 12. οὐχ εἵνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος rc. wieder und darf wohl dem Paulus als eine ihm unter den N. T. Schriftstellern allein eigene Sprech- und Schreib-Form zugeeignet werden. — Auch finden sich in dem Citate V. 18. 19 noch sonst paulinische Worte wie ἐνιαυτὸς δεκτός, welches 2 Cor. VI, 2 im καιρὸς δεκτός wieder erscheint.

Dann erinnert der V. 22 mit seinen: λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ auffallend an Col. IV, 6. ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι und Eph. IV, 29. λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν

μὴ ἐκπορευέσθω· ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς ꝛc. — ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι. — Auch ist das V. 23 vorkommende πάντως bloß dem Lukas und Paulus eigen, vergl. Act. XVIII, 21 ꝛc. 1 Cor. V, 10. Röm. III, 9, so wie V. 28 θυμός in der Bedeutung: Zorn, vergl. Eph. IV, 31.

V. 32. ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, vergl. 1 Cor. II, 4. ὁ λόγος μου — ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. — Auch an Participien und Infinitiven fehlt's im Kapitel nicht.

Kapitel V.

V. 1. τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, welches von den Auslegern ebenfalls als vorzugsweise paulinisch (vergl. 1 Cor. XIV, 36 ꝛc.) bezeichnet wird, will ich nicht besonders hervorheben, da es auch anderwärts im N. T. vorkommt. Aber: ἀποβάντες und ἀπέπλυναν V. 2 dürfen wir wohl dem Paulus zueignen. Ersteres kommt im N. T. außer Joh. XXI, 9, wohin es aus unserer Stelle gelangt ist, nur noch XXI, 13 und Phil. I, 19 vor, und letzteres erinnert ganz an andere paulinische Zusammensetzungen, wie ἀπολούειν 1 Cor. VI, 11, ἀπεκδύομαι Col. III, 9 ꝛc., ἀπεκδέχομαι Röm. VIII, 19. 23, in denen das ἀπο — auch nichts thut, als daß es einen verstärkenden Nebenbegriff pleonastisch enthält.

V. 6. συνέκλεισε, nur noch Röm. XI, 32. Gal. III, 22.

V. 7. βυθίζεσθαι, nur noch 1 Tim. VI, 9 und ζωγρεῖν V. 10 nur noch 2 Tim. II, 26.

V. 12. πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, und zwar ohne Artikel, steht ganz ebenso 1 Cor. XIV, 25. πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ.

V. 20. Die entscheidendste Instanz aber für die paulinische Abfassung oder Mitabfassung dieses Kapitels liegt mir in der Anrede: ἄνθρωπε V. 20. Diese entspricht nicht nur im Tone dem harten gewaltsamen Charakter des Paulus, sondern wird

18

auch in der That einzig nur von ihm angewendet. Außer den Stellen in unserem Evangelio XII, 14. XXII, 58. 60, steht sie noch Röm. II, 1. 3. IX, 20. In der Apostelgeschichte kommt sie nicht vor. Und wenn sie Jakob. II, 20 im Ὦ ἄνθρωπε κενέ sich wiederfindet, so ist sie dort mit absichtlicher Nachahmung des Paulus und mit Beziehung auf ihn selbst angebracht. Eben weil das Wort κενός und die Anrede ἄνθρωπε dem Paulus so eigenthümlich und geläufig war — namentlich in jener polemisch aufgeregten Zeit, da er den Römerbrief und das Lukas-Evangelium schrieb, — hat Jakobus diese Anrede gewählt, damit man gleich merke, auf wen er damit anspielen wolle. Außer dieser Anrede hat Paulus noch zwei andere ebenfalls sein geistiges Ueberlegenheits-Gefühl bekundende Anreden, nämlich: ἄφρον 1 Cor. XV, 36 und Ὦ ἀνόητοι Gal. III, 1, welche sich denn richtig alle beide auch im dritten Evangelium und zwar da allein im N. T. wiederfinden, ἄφρον XI, 40 und XII, 20 und ὦ ἀνόητοι XXIV, 25, wo sie sich freilich im Munde Jesu weniger unanstößig ausnehmen wollen, zumal sie gegen den von Lukas freilich nicht aufgenommenen Befehl Jesu, zum Bruder nicht μωρέ zu sagen (Matth. V, 22), schnurstracks verstoßen. Dieser Anreden-Cyklus giebt ein wenn auch nicht liebliches doch gewiß sehr sicheres Zeugniß für die Abfassung der betreffenden Stellen des dritten Evangeliums vom Apostel Paulus und weist zugleich diesem Evangelium als Abfassungszeit den Zeitraum zwischen dem ersten Corinther- und Römer-Briefe mit Entschiedenheit an.

V. 25. ἐφ' ὃ κατέκειτο, eine Relativumschreibung, wie sie Paulus auch sonst hat, vergl. Röm. XII, 3. μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, Gal. I, 8. 9. παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, παρ' ὃ παρελάβετε, II, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί ꝛc.

V. 33 steht πυκνά wie 1 Tim. V, 23. Da indessen dieses Wort auch Act. XXIV, 26 wieder erscheint und ich die Apostelgeschichte unberührt lassen will, halte ich mich vielmehr an das daneben-

stehende δεήσεις ποιοῦνται, welches nur der Sprache Pauli angehört, vergl. Phil. I, 4. δέησιν ποιούμενος und 1 Tim. II, 1. ποιεῖσθαι δεήσεις 2c.

Kapitel VI.

V. 11. ἄνοια, bloß noch 2 Tim. III, 9. ἡ ἄνοια αὐτῶν ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν und ganz ein paulinisches Wort, wie sein Adj. ἀνόητος beweist, das Paulus so gern und auch allein im N. T. gebraucht. — Auch die Form ποιήσειαν findet im N. T. nur in der Rede Pauli Act. XVII, 27 im ψηλαφήσειαν ein Analogon und scheint im eleganteren Stile Pauli vorgekommen zu sein.

V. 22. ἕνεκα statt ἕνεκεν ist ebenfalls eine Hinweisung, und mich dünkt eine ziemlich sichere, auf Paulum. Denn diese Form hat im N. T. ebenfalls nur er an zwei Stellen, in der Rede Act. XXVI, 21 und Röm. VIII, 36.

V. 36 erinnert der Ausdruck: ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί sehr merklich an 2 Cor. I, 3. ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν und Röm. XII, 1. διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ sowohl im Gedanken als im Ausdrucke.

V. 38 sind die schon im vorigen § besprochenen Häufungen καλὸν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον ebenso sehr paulinisch, als die dort ebenfalls schon erwähnte Zusammensetzung: ὑπερεκχυνόμενον.

V. 48. ἔθηκε θεμέλιον ist gleich τέθεικα θεμέλιον 1 Cor. III, 10 und

V. 49. ῥῆγμα ist ganz eine dem Paulus geläufige Wortbildung, wie sein πλέγμα 1 Tim. II, 9, πλάσμα Röm. IX, 20, ποίημα ib. I, 20, ἐνέργημα 1 Cor. XII, 6, νόημα Phil. IV, 7 2c. λεῖμμα, περικάθαρμα, περίψημα, ἔκτρωμα, χάσμα XVI, 26 und viele andre beweisen.

Kapitel VII.

V. 1. πληροῦν τὰ ῥήματα findet Analoga im πληροῦν

τὸν λόγον τοῦ θεοῦ Col. I, 25 und πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον Röm. XV, 19.

V. 2. σπουδαίως, nur noch bei Paulus Tit. III, 13. σπουδαίως πρόπεμψον, Phil. II, 28. σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτόν ꝛc. Und die Participia sind V. 8. 10 besonders gehäuft.

V. 21. ἐχαρίσατο kommt außer Act. III, 14 nur noch bei Paulus vor z. B. Phil. II, 9. ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ꝛc.

V. 25. ἔνδοξος, bloß noch bei Paulus 1 Cor. IV, 10. Eph. V, 27. ἵνα παραστήσῃ — ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν.

Und das ἐδικαίωσαν V. 29 läßt, wenn es schon auch andre brauchen, doch zuerst auf ihn rathen.

V. 30. Auch ἀθετεῖν ist hauptsächlich nur bei ihm zu finden, zumal in solchen Verbindungen wie hier ἠθέτησαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ, vergl. Gal. II, 21. οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ 1 Tim. V, 12. τὴν — πίστιν ἠθέτησαν.

Uebrigens stimmt hier fast Alles wörtlich mit Matthäus überein. — In der folgenden Erzählung V. 36—50, wo sich der Verfasser freier bewegt, quellen auch die paulinischen Spracheigenthümlichkeiten gleich gedämmtem Wasser freier wieder aus, als freuten sie sich, Luft zu bekommen. V. 37. 38 läuft ein Participium über's andere her: ἐπιγνοῦσα — κομίσασα — στᾶσα — κλαίουσα und das ganze Satzgefüge in diesen zwei Sätzen ist ächt paulinisch, so wie das des 39. Verses mit seinen sich aneinander hängenden Sätzchen τίς — ἥτις — ὅτι.

Im Ausdrucke bemerke man das zweimal wiederkehrende ἐχαρίσατο 42. 43 und die Präposition χάριν in οὗ χάριν V. 47, welche Paulus vorzüglich braucht, vergl. Eph. III, 14. τούτου χάριν. Auch das τίς οὖν V. 42 zählt man bekanntlich zu den Paulinismen.

Kapitel VIII.

V. 5. τὸν σπόρον, außer Mark. IV, 26, der es aus unsrer

Stelle genommen hat, nur noch 2 Cor. IX, 10. *πληθῦναι τὸν σπόρον ὑμῶν*.

V. 7. *συμφυεῖσαι*, nur noch Röm. VI, 5. *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*.

V. 14. *τελεσφοροῦσι* ist jedenfalls eine paulinische Zusammensetzung, die, wenn auch so nicht wiederkehrt, doch in seinem *πληροφορεῖσθαι* die einzige ganz entsprechende Analogie hat, vergl. Röm. IV, 21 und sonst.

V. 15. *κατέχειν τὸν λόγον*, vergl. 1 Cor. XI, 2. *τὰς παραδόσεις κατέχετε!* — und *καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ* erinnert ganz auffallend an Col. I, 10. 11. *καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι* — *εἰς πᾶσαν ὑπομονήν*, wie denn überhaupt das Wort *ὑπομονή* der paulinischen Sprache eigentlich zugehört, wenigstens in der Apostelgeschichte nirgends erscheint.

V. 17. *ἀπόκρυφος*, nur noch Col. II, 3.

V. 24. *κλύδων*, vergl. *κλυδωνιζόμενοι* Eph. IV, 14.

V. 43 ist wieder recht paulinisch gefügt, — (*οὖσα ἐν ῥύσει* (auch eine paulinische Redeweise!) — *ἥτις* — *προσαναλώσασα* — *προσελθοῦσα* — 2c.

Kapitel IX.

V. 1. 2 sind die beiden Zusätze *δύναμις* und *ἰᾶσθαι τοὺς ἀσθενοῦντας* allerdings nicht bloß paulinisch, aber wichtig wird ihr Beieinanderstehen hier deßhalb, weil sie Paulus im hiergebrauchten Sinne ebenfalls zweimal so bei einander hat, 1 Cor. XII, 9. 10. *χαρίσματα ἰαμάτων* — *ἐνεργήματα δυνάμεων* und V. 28. *ἔπειτα δυνάμεις, εἶτα χαρίσματα ἰαμάτων*. Sie scheinen sich also in seinem Innern so zusammengesellt zu haben, wie *ἀρχή* und *ἐξουσία* u. a. — Paulinisch ist ferner das häufig gebrauchte *πᾶς* V. 1. 6. 7. 13. 15. 23. 43. Die Infinitive z. B. V. 2. 7. 18 2c. übergehe ich, da sie auch in der Apostelgeschichte daheim sind.

V. 13. *εἰ μήτι*, vergl. 2 Cor. XIII, 5.

V. 26. Das reinpaulinische *ἐπαισχυνθῇ* (denn Mark. VIII, 38 hat es von hier genommen) ist besonders mit dem Beisatze *τοὺς ἐμοὺς λόγους* wichtig, vergl. Röm. I, 16. *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*.

V. 29. *τὸ εἶδος τοῦ προςώπου* ꝛc. das Anschaun seines Ges., vergl. 2 Cor. V, 7. *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*.

V. 30. 31. Die gehäuften Relativsätze: *οἵτινες ἦσαν — οἳ ἔλεγον — ἣν ἤμελλε* sind ebenfalls vorzüglich paulinisch, vergl. Winer Grammatik, S. 143 §. 24. Anm. 2: „Dem Paulus eigenthümlich ist es, zuweilen drei und mehrere Sätze durch Pron. relat. zu verbinden, auch wenn sich dasselbe auf verschiedene Subjekte bezieht, Col. I, 24 f. 28. 29. Eph. III, 11. 12."

V. 45. *ἀγνοεῖν*, wie überhaupt alle von *νοῦς* abgeleiteten Worte, ist dem Sprachkreise Pauli besonders eigen. In der Apostelgeschichte kommt es nur in Pauli Reden XIII, 27. XVII, 23 vor und oft in seinen Briefen, vergl. Röm. X, 3. 1 Cor. XIV, 38 ꝛc. — *αἰσθάνομαι*. Nur Phil. I, 9 kommt noch einmal das Subst. *αἴσθησις* im N. T. vor.

V. 54. *ἀναλῶσαι*, im N. T. bloß noch Gal. V, 15 und 2 Thess. II, 8. *ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ*.

V. 55. *οἵου πνεύματός ἐστε*. Dieser Genitiv mit *εἰμί* ist ebenfalls nur bei Paulus in der Stelle 1 Thess. V, 5. 8. *οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους — Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες* ꝛc. im N. T. wieder ganz analog vorhanden.

V. 60. *διαγγέλλειν*, nur noch Röm. IX, 17. *ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ* und Act. XXI, 26.

Kapitel X.

V. 6. *υἱὸς εἰρήνης*, eine bekannte besonders paulinische Redeweise, vergl. *υἱοὶ φωτός, υἱοὶ ἀπειθείας* Eph. X, 6. 8, *τέκνα ὀργῆς* ib. II, 3. — *ἐπαναπαύσεται*, nur noch Röm. II, 17.

V. 8. ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, vergl. 1 Cor. X, 27. πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.

V. 16. ἀθετεῖν, vergl. das zu VII, 30 Bemerkte. — 20. τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς, vergl. Phil. IV, 3. ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, wo das ἐν βίβλῳ ganz dasselbe Bild enthält, wie das Wort ἐγράφη. Denn man schreibt ja in's Buch.

V. 34. 35. ἐπιμελεῖσθαι, bloß noch Einmal im N. T., nämlich 1 Tim. III, 5. πῶς ἐκκλησίας — ἐπιμελήσεται.

V. 40. συναντιλάβηται ist ganz paulinisch. Wie sich schon das einfache ἀντιλαμβάνεσθαι nur bei ihm in der Rede Act. XX, 35 und 1 Tim. VI, 2 findet, so auch diese Zusammensetzung nur noch Röm. VIII, 26. τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν.

Kapitel XI.

V. 5—7 haben wir wieder ein ächtpaulinisches Satzgefüge, welchem durch die vielen sich an einander häufenden Zusätze der Nachsatz ganz verloren gegangen ist, so daß er ein vollkommnes Anakoluth bildet. Und ein zweites Anakoluth folgt V. 11. τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν — μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ. — Gewiß ein nicht unbedeutendes Moment für paulinische Abfassung, welche ohnehin gerade von diesem Kapitel am wenigsten dürfte zu bezweifeln sein.

V. 7. Das Wort κόπος und die Redensart κόπους παρέχειν etwas sicher paulinisches (Mark. XIV, 6 hat es aus Lukas), vergl. Gal. VI, 17. κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω.

V. 8. εἰ καί findet sich im N. T. ebenfalls nur in den paulinischen Briefen und dem dem hiesigen so sinnverwandten Anfange des achtzehnten Kapitels, vergl. 1 Cor. VII, 21. εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι ꝛc. — Ebenso γε in der Bedeutung „wenigstens", vergl. 1 Cor. IV, 8. ὄφελόν γε — und ἢ καὶ V. 12, vergl. Röm. II, 15. ἢ καὶ ἀπολογουμένων, IV, 9. ἢ

καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν 1 Cor. XVI, 6. — Auffallender Weise kommen alle diese Partikelchen εἰ καί, διάγε, ἢ καί nebst andern hier gebrauchten Redensarten im parallelen Abschnitte XVIII, 4. 5. 11 wieder vor.

V. 13. Die Attraktion ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ findet eine ganz entsprechende Parallele nur Col. IV, 16. τὴν ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολήν.

V. 17. διανοήματα, vergl. das zu ῥῆγμα VI, 49 Bemerkte.

V. 22. πανοπλία, nur noch Eph. VI, 11. 13.

V. 28. μενοῦνγε ist ein ganz ausschließlicher Paulinismus, nur noch Röm. IX, 20. X, 18 ꝛc. zu finden.

V. 35. σκόπει, einzig bei Paulus im N. T., vergl. Gal. VI, 1. Phil. III, 17. σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας, II, 4 und sonst.

V. 36. εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινὸν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινὸν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ꝛc., vergl. Eph. V, 13. πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι.

V. 40. ἄφρονες, vergl. das zu V, 20 Bemerkte!

V. 44. ἄδηλος, nur bei Paulus. — 48. συνευδοκεῖτε, vergl. Röm. I, 32 und sonst bei Paulus und Lukas.

V. 49. σοφία θεοῦ, vergl. 1 Cor. I, 30. Χριστὸς — σοφία ἀπὸ θεοῦ.

ἐκδιώκειν nur noch 1 Theſſ. II, 15. ἡμᾶς ἐκδιωξάντων.

V. 52. γνώσεως, vergl. 1 Cor. XIII, 2. 8. XIV, 6. 2 Cor. VIII, 7 und sonst. Jedenfalls ein Lieblingswort Pauli.

V. 53. ἀποστοματίζειν wird als paulinische Bildung durch das von ihm gebrauchte ἐπιστομίζειν Tit. I, 11 verrathen.

V. 54. θηρεύειν kommt im N. T. nur einmal vor. Und nur das dazu gehörige Substantiv θήρα findet sich noch einmal im N. T., Röm. XI, 9.

Kapitel XII.

V. 2. συγκεκαλυμμένον erinnert sprachlich wie nach seinem Zusammenhange an συνυπεκρίθησαν Gal. II, 13.

V. 5. *φοβήθητε τὸν — ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε!* Solche Wiederholungen mit beißendem Tone, vergl. XI, 51. *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται* und XVII, 3. *προςέχετε ἑαυτοῖς*, entsprechen ganz der leidenschaftlichen Gemüthsbewegung Pauli, vergl. Gal. III, 4. *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴγε καὶ εἰκῇ!* Röm. III, 29. *οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν.* 1 Cor. IV, 8. *χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε· καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε* ꝛc. 2 Cor. XI, 1. Und auch die hier herrschende Ironie findet sich in seinen Schriften wieder z. B. 2 Cor. X, 12 ff. XII, 13, und dann in der Bezeichnung *ὑπερλίαν ἀποστόλοι* ib. XI, 5. XII, 11.

V. 11. *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* ist bekanntlich eine Zusammenstellung, die nur bei Paulus daheim, aber auch fast stehend bei ihm ist, vergl. Eph. I, 21. III, 10. VI, 12. 1 Cor. XV, 24 ꝛc.

V. 21. *εἰς θεὸν πλουτῶν*, vergl. Röm. X, 12. *ὁ κύριος πλουτῶν εἰς πάντας.*

V. 20. *ἄφρον*, vergl. das zu V, 20 Bemerkte!

V. 35. *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι*, vergl. Eph. VI, 14.

V. 36. *ἀναλύειν*, bloß noch Phil. I, 23. *ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι* ꝛc.

V. 42. *οἰκονόμος* ist bekanntlich eine ächtpaulinische Bezeichnung, die sich außer 1 Petri IV, 10 nur in seinen Briefen findet, vergl. 1 Cor. IV, 1. Gal. IV, 2. Tit. I, 7.

V. 47. *ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ.* Dieser eigenthümliche Gebrauch von *πρός* hat im N. T. seine Analogie wieder nur in paulinischen Briefen, vergl. 2 Cor. V, 10. *κομίσηται — πρὸς ἃ ἔπραξεν* und besonders Gal. II, 14. *ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν. — δαρήσεται πολλάς — ὀλίγας.* Zu dieser Auslassung von *πληγάς* vergl. 2 Cor. XI, 24. *τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον.*

Kapitel XIII.

V. 2. *ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας.* Dies eigenthümliche *παρά*

hat Analogieen an Röm. XIV, 5. *κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν*, I, 25. *παρὰ τὸν κτίσαντα*; vergl. auch 2 Cor. XI, 24. *παρὰ μίαν*.

V. 7. *ἀμπελουργός* ist eine paulinische Bildung, wie die nur bei ihm vorkommenden Worte: *πανοῦργος* 2 Cor. XII, 16 und *κακοῦργος* Luk. XXIII, 32 f. und 2 Tim. II, 9; *ἀγαθοεργεῖν* 1 Tim. VI, 18 und ähnliche.

καταργεῖν ist ganz und gar paulinisch, vergl. Röm. III, 3. 31. IV, 14. VI, 6 und oft.

V. 9. Die hier stattfindende Apostopese ist schon §. 31 erwähnt.

V. 17. *ἀντικείμενος* ist dem Paulus ausschließlich eigen, vergl. 1 Cor. XVI, 9. 2 Theß. II, 4. 1 Tim. V, 14 und sonst. — *ἔνδοξος*, vergl. VII, 25. — Auch *καταισχύνειν* kommt außer 1 Petr. nur noch bei Paulus vor und am Wörtchen *πᾶς* fehlt es ebenfalls in diesem Verse nicht.

V. 22. *πορείαν ποιούμενος* erinnert an das *δεήσεις ποιοῦνται* V, 33.

V. 24. *ἀγωνίζεσθε*, ein Wort aus dem beliebtesten Bilderkreise des Paulus, indem ja bekanntlich das Bild vom Christen als einem Streiter (miles Christi) in seinen Briefen (Eph. VI) die größte Rolle spielt und von da in der Kirche klassisch geworden ist. Auch hat außer Joh. XVIII, 36 im N. T. nur Paulus dies Wort, 1 Cor. IX, 25. Col. I, 29. 1 Tim. VI, 12. 2 Tim. IV, 7.

Kapitel XIV.

V. 6. *ἀνταποκρίνομαι*, nur noch Röm. IX, 20. *ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ*.

V. 9. *δός τούτῳ τόπον*, vergl. Röm. XII, 19. *δότε τόπον τῇ ὀργῇ*, Eph. IV, 27. *μὴ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*.

V. 12. *ἀνταπόδομα*, nur noch Röm. XI, 9. *Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς — ἀνταπόδομα αὐτοῖς*, wo das Wort zu der hiesigen Stelle durch und durch parallel steht.

V. 14. *ἀνταποδοῦναι*, außer Hebr. X, 30 im N. T. nur

noch bei Paulus Röm. XI, 35. *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται* ꝛc. XII, 19 u. f. w.

V. 18. *ἔχω ἀνάγκην*, vergl. 1 Cor. VII, 37. *μὴ ἔχων ἀνάγκην*. — *ἔχε με παρητημένον*. Dazu kann man etwa das *οὐκ ἐδοκίμασαν, τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* Röm. I, 28 vergleichen.

V. 28. *ἀπαρτισμός*, vergl. *καταρτισμός*, Eph. IV, 12. *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* ꝛc.

V. 29. *θέντος αὐτοῦ θεμέλιον*, vergl. 1 Cor. III, 10 f. *θεμέλιον τέθεικα*. — Auch das Wörtchen *πᾶς* ist fleißig vorhanden.

Kapitel XV.

V. 6. *συγχάρητέ μοι*, nur noch bei Paulus Phil. II, 17, 18. *τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι*.

V. 12. *διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον*, vergl. 1 Cor. XII, 11. *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*, wo es im N. T. allein noch steht.

V. 14. *ἰσχυρός* in der Bedeutung wie hier bei *λιμός*, vergl. 2 Cor. X, 10. *αἱ μὲν ἐπιστολαί, φησί, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί*.

V. 23. 24. *εὐφρανθῶμεν* haben nur Lukas und Paulus, vergl. 2 Cor. II, 2. und sonst. — *ἀναζάω*, nur noch Röm. VII, 9. *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε*.

Kapitel XVI.

V. 1. *οἰκονόμος*, vergl. XII, 42. — *οἰκονομία* findet sich im N. T. ausschließlich bei Paulus und ist bekanntlich in seinem Sprachgebrauche ein höchst bedeutsames Wort, vergl. 1 Cor. IX, 17. *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*, welche Stelle sehr erklärend für die hiesige ist.

V. 8. *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* — *υἱοὶ τοῦ φωτός*, vergl. die Bemerkung zu X, 6.

V. 14. *φιλάργυροι*, nur noch 2 Tim. III, 2. — *ἐξεμυκτήριζον*, nur noch Gal. VI, 7. *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*.

V. 15. Ob man das *δικαιοῦντες ἑαυτούς* nicht als einen

ganz paulinischen Gedanken, vergl. Röm. III, 20. Gal. III, 11 ansehen müsse, gebe ich zu bedenken.

V. 19. *εὐφραίνομαι*, vergl. XV, 23.

V. 24. *καταψύξῃ*, vergl. 2 Tim. I, 16. *δώῃ ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ· ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξε.*

ὀδυνῶμαι, im N. T. nur bei Paulus und Lukas; und zu der eigenthümlichen Form *ὀδυνᾶσαι* V. 25. ist nur bei Paulus Entsprechendes zu finden in *καυχᾶσαι*, Röm. II, 17. XI, 18. 1 Cor. IV, 7.

Kapitel XVII.

V. 2. *λυσιτελεῖ αὐτῷ — ἢ* ohne *μᾶλλον*, vergl. 1 Cor. XIV, 19. *πέντε λόγους λαλῆσαι θέλω, ἢ μυρίους λόγους* 2c.

V. 7—9. Die Sätze sind hier wieder ganz in paulinisch=anakoluthischer Weise gefügt, fast ganz gleich wie XI, 5—7.

Χάριν ἔχει τῷ δούλῳ, außer Hebr. XII, 28 nur 1 Tim. I, 12. *χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χρ.* und 2 Tim. I, 3. *χ. ε. τῷ θεῷ.*

V. 16. *ἔπεσεν ἐπὶ πρόςωπον* statt *προςεκύνησε*, vergl. V, 12 und das dort Bemerkte.

V. 23. *διώξητε*, in dieser Weise intransitive gebraucht, nur noch Phil. III, 12. *διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω.*

V. 24. Auch *ἡμέρα κυρίου* ist bekanntlich ein paulinischer Lieblingsausdruck, vergl. 1 Cor. I, 8. V, 5. 2 Cor. I, 14. Phil. I, 6. 10 2c.

V. 30. *ἀποκαλύπτεται* von einer Person, nur bei Paulus 2 Theff, II, 3. 6. 8. *ἐὰν μὴ — ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* 2c.

An Infinitiven der Absicht ist dieses Kapitel sehr reich.

Kapitel XVIII.

V. 1. *πάντοτε προςεύχεσθαι* ist ganz paulinisch, vergl. §. 30 C.

V. 1. *μὴ ἐκκακεῖν*, ebenfalls ein ganz nur paulinisches Wort, vergl. 2 Cor. IV, 1. 16. *οὐκ ἐκκακοῦμεν*, Eph. III, 13. *αἰτοῦμαι μὴ ἐκκακεῖν* ꝛc.

V. 4. *εἰ καὶ — διά γε — παρέχειν τόπον*, s. das zu XI, 7. 8 Bemerkte.

V. 5. *ὑπωπιάζῃ* findet sich wohl in der ganzen Welt nicht wieder als 1 Cor. IX, 27. *ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα.*

V. 6. *κριτὴς τῆς ἀδικίας* wie XVI, 8. *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* haben die vollständigste Parallele an dem *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, 2 Theff. II, 3.

V. 7. *τῶν ἐκλεκτῶν*, bekanntlich ebenfalls eine paulinische Bezeichnung für die frommen Gläubigen, Röm. VIII, 33. Col. III, 12 und sonst.

V. 9. *δίκαιοι* steht hier ebenfalls im paulinischen (?) Sinne: „vor Gott gerecht." — *ἐξουθενεῖν*, außer Act. IV, 11 nur bei Paulus, vergl. 1 Cor. XVI, 11. 2 Cor. X, 10. Gal. IV, 14. 1 Theff. V, 20.

V. 11. *ἢ καὶ*, vergl. XI, 8 und das dort Bemerkte.

V. 14. *δεδικαιωμένος*, im paulinischen Sinne, vergl. 1 Cor. IV, 4. *ἐν τούτῳ οὐ δεδικαίωμαι.*

Kapitel XIX.

V. 13. *πραγματεύσασθε*, im N. T. nur im Substantivo wiederzufinden 2 Tim. II, 4. *ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις.*

V. 20. *ἀποκειμένην*, nur noch bei Paulus Col. I, 5. *τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν* ꝛc. 2 Tim IV, 8. *ἀπόκειταί μοι — στέφανος.*

V. 23. *ἔπραξα*, vergl. III, 12.

Kapitel XX.

V. 10. Wenn *ἐξαποστέλλω* dem Lukas (Act.) und Paulus (Gal. IV, 4. 6) eigenthümlich gemein ist, so ist das Wort: *κενός* namentlich ein von Paulus mit Vorliebe gebrauchtes

Wort. Denn Mark. XII, 3 hat es aus unserer Stelle und Jak. II, 20 hat es eben, um Paulum dadurch kenntlich zu machen, aus seinen Schriften gewählt. Dagegen braucht Paulus es frei an vielen Stellen, z. B. 1 Cor. XV, 10. 14. 58. Gal. II, 2. Phil. II, 16 rc.

V. 16. Eine sehr entscheidende Instanz für Paulus ist: *μὴ γένοιτο*, was bekanntlich der Sprache dieses Apostels charakteristisch eigen ist, vergl. IX, 14. XI, 11. Gal. III, 21.

Auch das bekannte paulinische *τί οὖν* kommt hier wiederholt vor, V. 15. 17. Und die Parabel hat sprachlich vollkommen den gleichen bewegten, in kurzen abgerissenen Fragsätzchen dahin springenden Charakter, wie die dem Sinne nach so ganz verwandten Kapitel IX — XI des Römerbriefes, in welchen auch das *γεγραμμένον* öfter vorkömmt, z. B. IX, 13. 33. XI, 8. und namentlich auch der *λίθος προςκόμματος* IX, 33 unter der gleichen Citationsformel *καθὼς γέγραπται* erwähnt ist.

V. 20. *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι.* — *δίκαιος* wie XVIII, 9. Das Verbum *ὑποκρίνεσθαι* kommt im N. T. nur noch einmal im Compositum *συνυπεκρίθησαν* Gal. II, 13 vor. — *ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*, vergl. XII, 11.

V. 21. *ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις*, vergl. *ὀρθοποδοῦσ-πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγ.* Gal. II, 14 und *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Tim. II, 15. — *οὐ λαμβάνεις πρόσωπον*, vergl. Gal. II, 6. *πρόσωπον θεὸς οὐ λαμβάνει.*

V. 22. *φόρος* statt *κῆνσος*, vergl. Röm. XIII, 6. 7, wo es ganz von der gleichen Abgabe und auch dem Sinne nach der gleiche Ausspruch steht.

V. 23. *πανουργία* ist ebenfalls ein ganz nur paulinisches Wort, vergl. 1 Cor. III, 19. *ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν*, 2 Cor. IV, 2. *μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ*, desgleichen XI, 3. Eph. IV, 14.

V. 28. *Μωυσῆς ἔγραψεν*, vergl. Röm. X, 5. *Μωυσῆς γὰρ*

γράφει. — Auch hier wie oben V. 20 hat die Satzfügung ganz den paulinischen Charakter.

V. 34. *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου — υἱοί εἰσι θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* V. 36, vergl. das zu X, 6 Bemerkte und zu den *υἱοῖς τοῦ θεοῦ* noch Röm. VIII, 14. Gal. IV, 6.

V. 35. *καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν*, vergl. 2 Theſſ. I, 5. *εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.*

V. 36. *ἰσάγγελοι*, vergl. die ganz ähnliche Zusammensetzung *ἰσόψυχος* Phil. II, 20.

V. 38. *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν*, vergl. §. 30 C.

V. 46. *θελόντων περιπατεῖν ἐν στολαῖς.* Dieses *θέλειν:* „Freude finden an" hat eine Analogie Gal. VI, 12. *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*, was zugleich ein dem hiesigen sinnverwandter Ausspruch ist. — Auch die Relativverbindung: *οἳ κατεσθίουσι* V. 47 ist ganz paulinisch.

Kapitel XXI.

V. 4. *ὑστέρημα*, ein ausschließlich paulinisches Wort, vergl. 1 Cor. XVI, 17. 2 Cor. VIII, 14. IX, 12. XI, 9. Phil. II, 30. Col. I, 24. 1 Theſſ. III, 10.

V. 6. Das Anakoluth in diesem Verse ist schon bemerkt worden.

V. 9. *ἀκαταστασίας*, vergl. 1 Cor. XIV, 33. 2 Cor. VI, 5. *ἐν ἀκαταστασίαις.* Doch findet sich das Wort auch noch Jak. III, 16.

V. 12. Die Participia sind auch hier in ein Anakoluth zusammengestellt wie 2 Cor. IX, 10. 11. Col. III, 16.

V. 13. *ἀποβήσεται*, in diesem Sinne nur noch einmal im N. T. Phil. I, 19. *τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν.*

V. 15. *ἀντικείμενοι*, vergl. XIII, 17.

V. 19. *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*, vergl. §. 30 C.

V. 23. *ἀνάγκη* in der Bedeutung: „Bedrängniß" nur bei Pau-

lus, vergl. 1 Cor. VII, 26. *Νομίζω — τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*, 1 Theſſ. III, 7. *τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν.*

V. 24. *αἰχμαλωτίζειν*, auch nur bei Paulus, vergl. Röm. VII, 23. 2 Cor. X, 5. 2 Tim. III, 6. Ueberdies ſiehe §. 30 C.

V. 25. *συνοχή*, nur bei Paulus 2 Cor. II, 4. *συνοχὴ καρδίας*, ebenſo *ἀπορία* in der Bedeutung: „Bekümmerniß", jedoch in der Form des Verbi: 2 Cor. IV, 8. *ἀπορούμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι*, Gal. IV, 20. *ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν.*

V. 26. *ἀποψυχόντων*, vergl. *ἀνέψυξε* 2 Tim. I, 16.

V. 28. *ἀπολύτρωσις*, wenn es ſchon im Hebräerbriefe IX, 15. XI, 35 auch ſteht, darf doch als eigenthümlich pauliniſch angeſehen werden. In dieſen Brief iſt es vielleicht aus paulin. Stellen oder vielleicht auch aus unſerer gekommen. Bei Lukas kommt es nicht wieder vor, dagegen bekanntlich in Pauli Briefen, vergl. Röm. III, 24. VIII, 23. 1 Cor. I, 30. Eph. I, 14. IV, 30. *ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*, wo der Gebrauch des Wortes ganz gleich dem hier ſtatthabenden iſt.

V. 34. Vergl. §. 30 C. — *βιωτικός*, nur noch 1 Cor. VI, 3. 4. *βιωτικὰ κριτήρια ἐὰν ἔχητε.* — *αἰφνίδιος*. nur noch 1 Theſſ. V, 3. *αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος*, wo alſo auch das *ἐπιστῇ* daneben ſich wiederfindet.

V. 36. Vergl. §. 30 C. Der Satz und Gedanke iſt ganz der von Eph. VI, 18. — *καταξιωθῆτε*, vergl. XX, 35. — *ἐκφεύγειν*, vergl. Röm. II, 3. *ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ*, und beſonders 1 Theſſ. V, 3. *αἰφνίδιος — ἐφίσταται ὄλεθρος — καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν*, ganz die Worte von V. 34 und unſerm.

σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου iſt ganz der pauliniſche Gedanke und Ausdruck wie 2 Cor. V, 10. *φανερωθῆναι — ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χρ.* u. 1 Theſſ. II, 19. *τίς ἡμῶν στέφανος καυχήσεως — ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ.*

Kapitel XXII.

V. 1. *ἐφοβοῦντο γάρ.* Dieses eigenthümliche *γάρ* hat vollkommene Parallelen an 2 Cor. XII, 6. *ἐὰν γὰρ θελήσω καυχ.* und Gal. II, 18. *εἰ γὰρ — ἃ κατέλυσα* ꝛc.

V. 15. *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*, eine Redeweise ganz wie *δυνάμει κραταιωθῆναι*, Eph. III, 16.

V. 19. 20 ist anerkannt parallel mit 1 Cor. XI, 23 ff.

V. 24. *φιλονεικία*, nur noch als Adject. 1 Cor. XI, 16. *εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι.*

V. 53. *ἐξουσία τοῦ σκότους*, nur noch Col. I, 13. *ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους*, vergl. Eph. II, 2.

V. 55. *συγκαθισάντων*, nur noch Eph. II, 6. *συνεκάθισεν — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*

V. 58. 60. *ἄνθρωπε.* Vergleiche zu dieser Anrede das zu V, 20 Bemerkte.

Kapitel XXIII.

V. 11. *ἐξουθενεῖν*, vergl. XVIII, 9.

V. 22. *τί γάρ*, bekanntlich eine beliebte Fragweise Pauli, vergl. Röm. III, 3. Phil. I, 18.

V. 32. *κακοῦργος*, nur noch 2 Tim. II, 9.

V. 35. *ἐξεμυκτήριζον*, vergl. XVI, 14. — *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός*, vergl. XVIII, 7.

V. 43. *ἐν τῷ παραδείσῳ*, nur bei Paulus wiederzufinden 2 Cor. XII, 4. *ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον.*

V. 48. *συμπαραγίνομαι*, nur noch 2 Tim. IV, 16. *οὐδείς μοι συμπαρεγένετο.*

V. 51. *συγκατατεθειμένος*, nur noch 2 Cor. VI, 16 im Substant. *τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων.*

Kapitel XXIV.

V. 21. *ἀλλάγε*, vergl. 1 Cor. IX, 2. *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλάγε ὑμῖν εἰμι.*

V. 23. *ὀπτασία*, im N. T. nur noch in der Rede Pauli Act. XXVI, 19 und den paulinischen Briefen 2 Cor. XII, 1. *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.*

V. 25. *ὦ ἀνόητοι*, über diesen ächten Paulinismus vergl. das zu V, 20 Bemerkte.

V. 27. *διερμηνεύω*, bei Lukas (Act. IX, 36) und Paulus 1 Cor. XII, 30. XIV, 5. 13. 27.

V. 45. *τὸν νοῦν.* Dieses Wort sammt allen seinen Zusammensetzungen und Ableitungen ist im N. T. außer einigen Stellen der Apokalypse einzig bei Paulus im Gebrauche. In der ganzen Apostelgeschichte findet sich's nicht, während es Paulus in jedem seiner Briefe, ausgenommen den 2. Brief an die Corinther und den an die Galater, öfter gebraucht, vergl. Röm. I, 28 rc. 1 Cor. XIV, 14. 19. Die Anwendung dieses Wortes ist also wohl eine nicht ganz unbedeutende Hindeutung auf Paulum.

V. 49. *ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς*, vergl. Eph. I, 13. *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας* rc. Gal. III, 14. *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν.*

ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους. Der Gebrauch des Wortes *ἐνδύνειν* in uneigentlicher Bedeutung ist längst als etwas eigenthümlich paulinisches anerkannt worden, z. B. Gal. III, 27. *Χριστὸν ἐνδύσασθε*, Eph. IV, 24. Col. III, 10. *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον.*

Auch an Infinitiven der Absicht ist dieses Kapitel nicht arm.

---

§. 33.

Geständnisse des Apostel Paulus selbst über ein von ihm verfaßtes Evangelium.

So hätten wir also in jedem Kapitel des Lukas Paulinismen auch in der Sprache gefunden, oft so bedeutende und ausschließliche, daß wenigstens so viel wird unbestritten zuzugeben sein: die Hand Pauli sei bei Abfassung dieses Evangeliums durchgängig mitwirkend gewesen, einige Kapitel aber, wie **I—III, VII, IX, XI, XVIII, XX, XXI, XXIV** seien, wenn nicht ganz, doch in wesentlichen Theilen, von ihm selber verfaßt.

Zum vollen juridischen Beweise fehlt also nichts weiter, als das Bekenntniß Pauli selbst, daß er Verfasser oder doch Mitverfasser eines Evangeliums sei, und das Zeugniß seiner Zeitgenossen, daß dies von ihm verfaßte Evangelium eben das sei, das wir nach Lukas benennen. Diese beiden letzten Erfordernisse zur völligen Spruchfähigkeit der Sache sind also nun noch beizubringen.

Es finden sich aber solche Bekenntnisse ganz unverkennbar in Pauli Briefen vor. Und wenn sie die neuere Theologie aus Unkunde und einer unbedachten Ziererei versucht hat, wegzuinterpretiren, so sind sie doch von der älteren, weit besser unterrichteten und von Ziererei freien, Kirche einstimmig als solche anerkannt worden.

So steht eine Erwähnung des Lukas-Evangeliums in der Stelle **2** Cor. **VIII, 18** f. nach der Auffassung, wie sie die alte Kirche gehabt hat und wie sie nach meinem Dafürhalten die einzig richtige ist. Es ist die bekannte Stelle von dem mit Titus nach Corinth geschickten Bruder, dessen Ruhm d u r c h d a s E v a n g e l i u m in allen Gemeinden sei ausgebreitet worden (*Συνεπέμψαμεν δὲ μετ᾽ αὐτοῦ τὸν ἀδελφὸν, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*). Die alte Kirche berichtet nach einer ohne Zweifel authentischen, aus der Zeit Pauli herabreichenden,

Sage: dieser Bruder sei „Lukas," und ἐν τῷ εὐαγγελίῳ sei von dem unter seinem Namen gehenden schriftlichen Evangelio zu verstehen, welches zugleich das Evangelium des Apostel Paulus sei. — Und welches Recht hat die neue Theologie gehabt, diese alte authentische Erklärung zu verwerfen oder welche Gründe hat sie für ihre vornehme Abfertigung derselben anzuführen gewußt, oder was hat sie Triftiges an die Stelle derselben gesetzt? — Die Antwort ist einfach: Etwas Stichhaltiges hat sie dagegen erst noch vorzubringen und so lange darf jene kirchliche Urerklärung noch als in Kraft bestehend angesehen werden und die genannte Stelle als eine von Lukas und seinem geschriebenen Evangelio sprechende gelten. Nach Röm. XVI, 21 (ἀσπάζεται ὑμᾶς — Λούκιος) war Lukas wirklich in Corinth beim Apostel, wenn anders Lukios = Lukas ist und der Römerbrief in Corinth abgefaßt wurde, eine Meinung, die bis heute unangetastet fortbestanden hat.

Daß aber dies Evangelium das Evangelium des Paulus selbst gewesen sei, hat die alte Kirche ausdrücklich zu allen den Stellen angemerkt, in welchen der Ausdruck: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου von Paulus gebraucht wird. Dies geschieht bekanntlich in drei Stellen des Römerbriefes, Röm. II, 16. XI, 28 und XVI, 25, und in einer des zweiten Briefes an Timotheus 2 Tim. II, 8; und liest man diese Stellen unbefangen, so wird man abermals der altkirchlichen Auffassung derselben den Vorzug vor den neueren Erklärungsversuchen einräumen müssen. Die neuere Exegese will nach einer, man weiß nicht warum, angenommenen Superstition das Wort εὐαγγέλιον im N. T. nie von einem schriftlich verfaßten, sondern immer nur von einem mündlich vorgetragenen Berichte des Lebens Jesu oder der von ihm handelnden Heilslehren verstanden wissen. So viel indessen muß sie zugestehen, daß das Wort εὐαγγέλιον im N. T. und namentlich in den Apostel-Briefen nicht bloß: „die mündliche Verkündigung dessen bezeichne, was vom Leben Christi und von der durch ihn vermittelten Erlösung geglaubt wer-

den sollte," eine Bedeutung, die nur in den ersten Briefen Pauli vorherrschend ist und mit dem Worte λόγος ἀκοῆς 1 Theff. II, 13 ꝛc. sich am deutlichsten bezeichnet findet. Sondern das Wort εὐαγγέλιον hat auch eine viel objektivere Bedeutung. Es bezeichnet: „den objektiv vorhandenen Stoff der Heilsverkündigung" oder mit andern Worten: „den Inbegriff alles dessen, was über Leben und Erlösungswerk Jesu der heilsbedürftigen Welt zum Glauben vorgelegt wird." Von der Art, wie es sich vorlegt, ob mündlich oder schriftlich (Mark. I, 1), ist dabei gänzlich abgesehen. Die eine wie die andere Bedeutung: mündliche oder schriftliche Zusammenfassung des Evangelienstoffes, kann im Worte gleich wohl enthalten sein. Diese objektive Bedeutung des Wortes tritt nun bei Paulus in den späteren Briefen, namentlich zuerst in dem Briefe an die Galater, entschiedener hervor, z. B. I, 6. 7. *μετατίθεσθε — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον — θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, wo offenbar ein anders gestalteter Bericht vom Leben Jesu oder von der Art, wie man zum Heile kommt, damit bezeichnet wird. Und noch deutlicher tritt die genannte Bedeutung im 11. und 12. Verse hervor in den Worten: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ — οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὐδὲ ἐδιδάχθην.* Hier giebt es offenbar den objektiv vorliegenden christlichen Verkündigungsstoff an, der von den Verkündigern vorgefunden und gleichsam als etwas Festes übernommen und weiter geführt wird; und auch das in den Ueberschriften der Evangelien erscheinende *κατά* kommt hier zum ersten Male in seiner dortigen Bedeutung vor. Denn offenbar soll es das eigenthümliche Auffassen und Gestalten dieses Stoffes von Seiten eines so oder anders zu Christo stehenden Menschen ausdrücken. Es hat offenbar den Sinn einer subjektiv modelnden Willkür in sich. Und diesem Sinne entspricht dann gegentheils der Ausdruck: *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς* II, 5 und *οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγε-*

λίου V. 14: „Die wahre Form des Heilsberichtes." Endlich wird auch ein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und ein εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς II, 7 unterschieden.

Aus allen diesen Stellen des Galaterbriefes geht, dünkt mich, klärlich hervor, einmal, daß das Wort εὐαγγέλιον etwas nicht bloß im mündlichen Verkündigen Bestehendes und mit diesem Identisches, sondern etwas über und hinter diesem Stehendes, nämlich den objektiven Gehalt des in der Verkündigung vorgetragenen Evangelienstoffes bezeichne, und zweitens: daß dieser Stoff verschiedene subjektive Gestaltungen je nach der Auffassung des Einzelnen erhielt, namentlich für die Juden ein anderes εὐαγγέλιον als für die Unbeschnittenen gebildet worden war.

Paulus legt sich natürlich die Gestaltung, welche der Bericht über Leben und Heilswerk Jesu für die ἀκροβυστία erhalten hat, als die seinige bei. Und wenn er diesen Bericht auch damals noch nicht schriftlich abgefaßt hatte, als er den Brief an die Galater schrieb, so mag doch wenigstens das ἕτερον εὐαγγέλιον (I, 6) im Matthäus-Evangelium damals schon schriftlich vor ihm gelegen haben und der Gedanke eines in seinem Sinne abzufassenden geschriebenen Euangelion gegenüber dieser einseitig jüdischen und gesetzlichen Redaktion in ihm entstanden oder in erster Ausführung begriffen gewesen sein. Vollendet war er damals auf keinen Fall. Wir sahen vielmehr bei Gelegenheit des ersten und zweiten Kapitels Lucä, daß diese beiden Abschnitte erst zu der Zeit, da der Römerbrief verabfaßt worden ist, als Schluß dem Uebrigen beigesetzt worden seien, daß also erst mit der Abfassung des Römerbriefes das Evangelium Pauli fertig geschrieben war.

Damit kommt nun die altkirchliche Erklärung des Ausdrucks: εὐαγγέλιόν μου auffallend überein. Dieser Ausdruck findet sich bekanntlich nur im Briefe an die Römer und im zweiten Briefe an Timotheus einmal, während im ersten und zweiten Thessalonicherbriefe und selbst 2 Cor. IV, 3 noch der Ausdruck: εὐαγγέλιον ἡμῶν

gefunden wird, vergl. 1 Theſſ. I, 5. 2 Theſſ. II, 14. Und zwar iſt dieſer Ausdruck: *εὐαγγέλιόν μου* im Römerbriefe in ſolchem Zuſammenhange gebraucht, daß ſich die altkirchliche Erklärung vom ſchriftlichen Evangelium und zwar dem Lukas-Evangelium, wie ſchon geſagt, als die weitaus zuſagendſte empfehlen muß. Mir wenigſtens bleibt bei der heutigen Erklärung durchaus unbegreiflich, einmal, wie Paulus zur Beſtätigung eines im Briefe eben vorgetragenen Lehrſatzes ſeine Leſer mit den Worten: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* darauf hinweiſen konnte, daß die ausgeſprochene Behauptung mit dem allgemeinen Typus ſeiner Verkündigung übereinſtimmend ſei, wenn nicht die Leſer vom Typus dieſer Verkündigung ſchon wirklich Kenntniß hatten, oder doch Kenntniß davon nehmen und das Geſagte mit jenem Euangelion vergleichen konnten. Wie aber wäre dies möglich geweſen, wenn *τὸ εὐαγγέλιόν μου* nur den ſich allwärts gleich bleibenden m ü n d l i c h e n Vortrag bezeichnet hätte? Den konnte überhaupt kein Leſer wahrhaft kennen. Denn keiner war mit dem Apoſtel immer von Stadt zu Stadt weiter gereiſt und hatte ihm dort wiederholt zugehört und ſo das Bleibende und Feſte ſeiner Verkündigung von Chriſto aus den verſchiedenen Vorträgen ſich ausgezogen. Und wollte man einwenden, Paulus habe ſich ja oft Jahre lang in einer und derſelben Stadt verweilt und da ſo oft geprediget, daß jeder in dieſer Stadt Wohnende leicht die bleibenden Grundzüge ſeiner Lehre (ſein *εὐαγγέλιον*) aus den gehaltenen Vorträgen ſich einprägen konnte, — ſo iſt nur zu bedenken, daß dies gerade auf die Leſer des Römerbriefes, wo der Ausdruck: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* faſt allein vorkommt, keine Anwendung leidet, weil Paulus in Rom noch nicht geweſen war, als er den Brief nach Rom verfaßte (I, 13. XV, 22 ff.). Dieſen Leſern alſo konnte der Ausdruck: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* nichts als eine todte Floskel ſein, wenn er ſich nur auf das mündliche und nicht vielmehr auf ein ſchriftliches Evangelium des Apoſtels bezog. Ein ſolches konnte ihnen vom Apoſtel zugeſandt und ſo die

Vergleichung des im Briefe Behaupteten mit dem im Evangelium Geschriebenen möglich gemacht werden. Und wenn er's ihnen auch nicht zuschickte, so durfte er doch auf ein solches schriftliches Dokument, als auf etwas aller Welt Vorliegendes, Festes, Jeden als auf eine Urkunde verweisen, in der er die Bestätigung seiner Aussprüche zu finden und wonach er sie zu messen vermöge. Mit Einem Worte: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* wäre ein völlig bedeutungsloses Wort, eine ganz unbekannte Größe für die Leser des Römerbriefes gewesen, wenn es nicht ein schriftliches, sondern das mündliche Evangelium Pauli bezeichnen sollte.

Dazu kommt zweitens in der Stelle Röm. XI, 28 eine bedeutende Schwierigkeit aus dem Inhalte dessen, was er als im Evangelion enthalten bezeichnet. Es heißt dort von den Juden: *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον, ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς· κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας.* Sollte nun wohl das einen bleibenden Punkt in den Vorträgen des Apostels gebildet haben, daß die Juden seine Feinde oder Feinde Gottes und Christi seien? Ich kann das nicht recht wahrscheinlich finden und finde auch in den Reden Pauli in der Apostelgeschichte diesen sonderbaren Punkt nicht vor (vergl. XVII, 23—31 ꝛc.). Was hätte er auch den Heiden für Erbauung bringen können? Es würde also ein sehr verfehlter Sinn entstehen, wenn man *εὐαγγέλιον* von der bleibenden mündlichen Vortragsweise des Apostels verstehen wollte. Hingegen wird die Sache ganz einfach, wenn man an das schriftlich verfaßte Lukas=Evangelium denkt, in welchem durchgängig die Juden als Feinde Christi dargestellt und XIX, 27 (*πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου*) ausdrücklich als solche benannt sind. Da ist der Ausspruch: „nach dem Evangelium sind sie Feinde Christi um euretwillen" vollkommen passend und wahr, auch wenn Paulus in seinen mündlichen Vorträgen an die Heiden diesen Gegenstand stets oder meistens unberührt gelassen hat.

Am schwierigsten aber dürfte in der dritten Stelle Röm. XVI, 25. 26 die Erklärung von einem mündlichen *εὐαγγέλιον* zu halten sein. Wenn man da die Worte *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* rc. so verstehen will: „Dem, der euch befestigen kann in dem, wie ich lehre und was ich verkündigt habe von Jesu Christo" — so hat man eben vergessen, daß Paulus noch nicht in Rom gewesen sei, also den Lesern dieses Briefes noch nicht mündlich gepredigt habe und demnach von einem Festwerden derselben in dem, was er von Christus gepredigt habe, bei ihnen nicht die Rede sein könne. Vielmehr muß *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* von einer allgemeinen Verkündigung Jesu Christi, nicht von der besondern des Apostels Paulus aufgefaßt werden. Darum fehlt auch das Wörtchen *μου* bei *κήρυγμα* und dadurch unterscheidet sich's zum Theil vom *εὐαγγέλιόν μου*: „Dem, welcher euch kräftig machen kann (*στηρίξαι* absolut wie 2 Theff. III, 3) mittelst meines Evangeliums und einer Jesum Christum wahrhaft verkündigenden Predigt von Seiten anderer Männer." Was kann aber wohl unter diesem *εὐαγγέλιόν μου*, wenn man nicht künsteln will, folgerecht gemeint sein, als eben ein schriftliches Dokument, zumal da *εὐαγγέλιον* der mündlichen Predigt (*κήρυγμα*) ausdrücklich gegenüber gestellt ist und eine mündliche Predigt Pauli, wie gesagt, in Rom noch nicht statt gefunden hatte? Die einzig ungezwungene Erklärung also scheint mir die schon genannte: „Dem, welcher euch (in der Wahrheit) stark machen kann nach Maßgabe meines (schriftlichen) Evangeliums und einer Jesum Christum (nicht jüdische Gesetzlichkeit) empfehlenden Predigt nach Maßgabe der Enthüllung rc." — Vielleicht könnte selbst *διὰ γραφῶν προφητικῶν* von den apostolischen Briefen Pauli und der Evangelienschrift des Lukas verstanden sein, welche sich da selbst als prophetische bezeichneten.

Doch wie dem auch sei, — der Ausdruck *εὐαγγέλιόν μου* scheint mir wenigstens eine angemessene Erklärung nicht zuzulassen

als die vom schriftlich verfaßten Evangelio *τῆς ἀκροβυστίας*, wie es im Lukas vor uns liegt und wie es auch die älteste Kirche nach einer gewiß authentischen Tradition in diesen Stellen gefunden hat *).

So scheint mir die wesentliche Mitwirkung Pauli zur Abfassung des Lukas-Evangeliums juridisch hinlänglich erwiesen zu sein. Demnach bleibt nur noch das Letzte für uns übrig, Zeit und Ort der Abfassung auszumitteln, was wir im nächsten Paragraphen versuchen wollen auszuführen.

---

§. 34.

Zeit und Ort der Abfassung des Lukas-Evangeliums.

Die Feststellung von Zeit und Ort der Abfassung hat nach dem so weit Entwickelten natürlich keine Schwierigkeit mehr. Wenn Paulus das erste und zweite Kapitel des Evangeliums als Schluß zum übrigen hinzugefügt hat um die Zeit, als er den Römerbrief schrieb (vergl. §. 26), und wenn er im Römerbriefe dies Evangelium mit dem Ausdrucke *εὐαγγέλιόν μου* wirklich bezeichnet hat, so folgt von selbst, daß es um die Zeit, da er den Römerbrief vollendete, auch ganz vollendet war. Hätten wir damit die Grenze der Abfassung nach der Seite der Beendigung hin festgesetzt, so läßt

---

*) Vergl. de Wette's „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" 3te Aufl. S. 154: Iren. III, 1 (vergl. Euseb. H. E. V, 8): *Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* Tertull. adv. Marc. IV, 5: Lucae digestum Paulo adscribere solent. — Origenes bei Euseb. H. E. VI, 25: *Καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον* (Röm. II, 16). Ebenso bei Euseb. III, 4: *Φασὶ δ' ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα, ὥσπερ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου"* (2 Tim. II, 8). Und Hieron. de vir. ill. c. 7: Quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit *juxta Evangelium* meum, de Lucae significare volumine (et Lucam non solum ab Apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et a caeteris Apostolis) — und bes. Tertull. c. Marc. IV, 2. 5. *nam et Lucae digestum* Paulo adscribere solent.

sie sich auch nach vorn, nach der Seite ihres Anfanges hin hinlänglich sicher bezeichnen. Zur Zeit, als die Thessalonicherbriefe in's Leben traten, war an diese Abfassung noch nicht gedacht. Diese beiden Briefe sind noch zu arglos und friedfertig. Von einem εὐαγγέλιον ἕτερον ist noch keine Spur; das große Feuer der Zerspaltung, welches während der Evangelienschreibung in vollen Flammen stand (Luk. XII, 49—42. πῦρ. διαμερισμός), fing nur erst an, die ersten noch schwachen Fünkchen aufzuwerfen. Es zeigt sich wohl die Mißstimmung gegen die Juden (1 Theff. II, 14—16) und gegen die auf ihrer Seite stehenden Apostel Christi (II, 4—6). Aber es ruht über dem Ganzen noch ein versöhnender, den Ausbruch des offenen διαμερισμός scheuender Geist (1 Theff. IV, 9. V, 13—15. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς ꝛc. 2 Theff. III, 14. 15), das Schwert ist noch nicht völlig ausgezogen, wenn schon die Hand bereits am Griffe liegt. — Auch sind alle jene Elemente der Lehre, welche im Verlaufe des Zwiespaltes sich als eigenthümlich paulinisch herausstellen und eben durch den Gegensatz hervorgelockt werden, noch wie versteckt. Man sucht vergeblich nach dem Worte δικαιοσύνη τῆς πίστεως oder nach der πίστις ἐν τῷ αἵματι oder nach dem Gegensatze von πνεῦμα und σάρξ oder von ἔργοις und πίστις, die doch im Evangelio schon deutlich vorhanden sind. Auch ist der Ton der Briefe noch nicht der stark bewegte, schneidende, manchmal ironische, wie er im Evangelio und in den nächstfolgenden Briefen zu Tage kommt. Auch die sprachlichen und dogmatischen Parallelen sind noch viel weniger ausgeprägt, als in den späteren Briefen. Die Thessalonicherbriefe liegen also sicherlich vor der Zeit des Evangeliums. Aber sie liegen ziemlich nahe daran, gleichsam am Eingange dazu. Im ersten Briefe an die Corinther, den ich aus wohlbedachten Gründen vor den Galaterbrief stellen muß *), fängt

*) Das erste Kapitel des Galaterbriefes schließt sich nämlich in Sinn, wie in Sprache und Ton, an das fünfzehnte des ersten Corintherbriefes wie eine im Ton weiter und höher gehende Fortsetzung an. Man vergleiche:

der Zwiespalt zu entbrennen an und erreicht im Galater-, zweiten Corinther- und Römer-Briefe den Höhepunkt. Zur Zeit, als diese drei abgefaßt wurden, dauerte, und zwischen dem ersten Corinther- und Galater-Briefe begann die Schreibung des Evangeliums.

Dafür sprechen sachlich wie sprachlich die stärksten Gründe. — Der lebhafte, in kurzen scharfen Fragen und Wiederholungen fortgehende Ton (§. 32. XII, 5), oder, wie es de Wette nennt: „das Rauhe, Unbehilfliche und Ordnungslose;" die in Ironieen zuweilen ausbrechende Bitterkeit (§. 31); die Anreden: *ἄφρον*, *ἀνόητοι*, *ἄνθρωπε* (vergl. §. 32. V, 20), die Formel: *μὴ γένοιτο* und seltene Worte, wie *ὑπωπιάζειν* und *ὀρθῶς λέγειν*, *συνοχή*, *φιλονεικία*, *δικαίωμα* ꝛc. lassen sich nur in diesen vier genannten Briefen und im Evangelio finden, nicht aber in einem andern frühern oder spätern Briefe des Apostels. Sie deuten also auf gleichzeitige Abfassung hin.

Gal.	I, 11 ff.	und	1 Cor. XV,	1 f.
„	I, 4	„	„ „ „	3 f.
„	I, 12	„	„ „ „	3.
„	I, 16	„	„ „ „	8.
„	I, 13	„	„ „ „	9.
„	I, 15	„	„ „ „	10.
„	II, 2	„	„ „ „	14. —

Das erste Kapitel des Galaterbriefes wurde also, ich möchte sagen in einer Dinte nach dem fünfzehnten des ersten Corintherbriefes, da noch dessen Gedanken im Kopfe des Apostels nicht kalt geworden waren, geschrieben. Dagegen weist der zweite Corintherbrief auf den Galaterbrief zurück:

vergl. Gal.	I, 6—9	mit 2 Cor.	XI, 4. 14.
„ „	V, 1	„ „	XI, 20.
„ „	IV, 13	„ „	XI, 21.

Und der Anfang des zweiten Corintherbriefes, die Hinweisung auf Bekümmernisse, die den Apostel in Asien betroffen hätten (I, 8), hängen wohl mit den im Galaterbriefe erwähnten Zerwürfnissen zusammen und deuten die bereits geschehene Absendung des Galaterbriefes an, so daß dieser zwischen den ersten und zweiten Corintherbrief hineinfällt, wofür, wie gesagt, auch der Ton und die Haltung der drei Briefe durchaus spricht.

Und was den Inhalt anbetrifft, so sind es auch gerade diese Briefe, namentlich der zweite Corinther- und Galater-Brief, in welchen der Unmuth gegen die ursprünglichen zwölf Apostel und die von ihnen vertretene jüdische Richtung am grellsten heraustritt, und, wie es im Lukas-Evangelium der Fall ist, das eigentliche Thema ausmacht.

Da man nun über die Abfassungszeit, so wie über den Abfassungsort dieser Briefe nicht in Zweifel ist, noch auch in Zweifel sein kann, da über diese Punkte sichere Angaben in ihnen selbst vorhanden sind, — so ist auch Zeit und Ort für die Abfassung des dritten Evangeliums damit bestimmt. In den Jahren 57 und 58 nach Christi Geburt ist es verfaßt, in jener Zeit, als Paulus sich zu Ephesus aufhielt (Act. XIX, 1. 8. 10. XX, 31) und von da durch Macedonien und Hellas eine dreimonatliche Reise unternahm (Act. XX, 1—3). In Ephesus also und auf dieser griechischen Reise ist das Evangelium angefangen und fortgesetzt worden. Denn nach 2 Tim. IV, 13: *τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας*, vergl. Act. XX, 6. *ἤλθομεν — εἰς Τρωάδα*, hat Paulus Bücher und Pergamente auf jener Reise mit sich geführt. Und es liegt wenigstens nichts vor, was verhinderte anzunehmen, daß diese Schriften in den heiligen Schriften des Alten Testamentes wie in dem Evangelio Matthäi bestanden haben, gegen welches der Apostel eben mit dem begleitenden Lukas die Erwiderung im dritten Evangelio schrieb.

Zugleich stimmt damit eine altkirchliche Nachricht vollkommen überein, welche bloß aus Unbedacht als bedeutungslos beseitigt worden ist. Hieronymus sagt nämlich in der **praefat. in Matthaeum** vom dritten Evangelisten: **In Achaiae Boeotiaeque partibus volumen condidit.** Woher sollte aber diese Notiz entstanden sein,

wenn nicht aus einer altkirchlichen Ueberlieferung, die den Paulus und Lukas auf dieser gemeinsamen Reise durch Macedonien und Griechenland das Evangelium verfassen ließ, wie denn auch der Charakter des Evangeliums wegen der nicht immer streng gehaltenen Ordnung und wegen der erregteren Stimmungen für die Abfassung unter den Zerstreuungen und Aufregungen einer Reise, namentlich der damaligen Reise Pauli, bedeutend spricht. In ruhigeren gleichmäßigeren Verhältnissen und Stimmungen hätte der Charakter des Evangeliums gewiß weniger Aufgeregtes und momentaner Stimmung Angehöriges enthalten, und wenn Paulus später Zeit zur Ueberarbeitung des Werks gefunden hätte, so hätte er vielleicht noch manches darin anders geformt.

So aber ging er unmittelbar von dieser Reise durch Hellas nach Jerusalem (Act. XX, 16. XXI, 17) und wurde dort bekanntlich verhaftet (Act. XXIV, 27) und in Gefangenschaft gehalten. Sein mit Lukas verfaßtes Evangelium war entweder zu Troas im Hause des Karpus im Reisesacke liegen geblieben, oder in den Händen des Lukas zurückgelassen; vielleicht auch, daß eine Abschrift davon mit dem Römerbriefe nach Rom gekommen war. — Wie dem aber auch sei, dem Apostel war während seiner Gefangenschaft der Gedanke an dieses in den Augenblicken seiner höchsten Erregtheit entstandene Werk aus den Händen und vielleicht auch aus dem Sinne gekommen. Daher die Erscheinung, daß nur in dem unmittelbar nach Beendigung desselben und vor dem Eintritte der Gefangenschaft geschriebenen Römerbriefe der Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιόν μου* erscheint. Zu Rom, als er wieder freier athmen und freier sich bewegen konnte, kam der Gedanke an dies Werk auch wieder vor seinen Geist und das *εὐαγγέλιόν μου* taucht daher im zweiten Briefe an Timotheus II, 8 nochmals auf. Wahrscheinlich wollten es Paulus und Lukas, der gerade allein bei ihm war (vergl. ib. IV, 11) nochmals durchgehen und deßhalb sollte eben Timotheus, der sich nach der allge-

meinen Annahme in Ephesus aufhielt, den Reisesack mit den darin liegenden Büchern und Pergamenten nach Rom mitbringen (IV, 13), wenn er dahin reiste.

Diesem Auftrage mochte von Timotheus wirklich genügt worden sein, und wenn auch Paulus im Drange seines Lebens zu Rom nicht mehr Zeit und Stimmung fand, an seinem Evangelium noch viel abzuändern, so war es doch nun nach Rom gebracht und trat in Rom nach dem Tode Pauli als Nachlaß von ihm, aber unter dem Namen des wesentlichen Mitarbeiters Lukas (der vielleicht noch daran feilte), an's Licht des Tages hervor. Daher die alte Tradition, daß es in Rom verfaßt worden sei und daß es Cerdon und Marcion daselbst empfangen haben.

Begreiflich ist, wie diese Männer gerade dieses Evangelium zum ihrigen wählten und ebenso begreiflich ist, wie in dem Exemplare, das sie vorfanden (vielleicht das mit dem Römerbriefe abgesendete), die erst während der Abfassung des Römerbriefes noch nachgetragenen Kapitel I und II fehlen konnten, so daß sie ihr Evangelium nicht ohne Grund erst mit dem dritten Kapitel des Lukas-Evangeliums beginnen ließen. — Begreiflich ist aber im Weiteren auch aus der Art seiner Entstehung und aus dem in ihm herrschenden Tone, wie diesem Evangelio schon in früher Zeit die Inspiration oder der heilige Geist in geringerem Grade beigelegt worden ist.

Unsere Aufgabe — über Geist, Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung dieses Evangeliums das Sichere auszumitteln, scheint mir damit zum Ziele geführt. Von Matthäus ist nur zu bemerken, daß er jedenfalls vor dem Jahre 57 und zwar aus dem Kreise der zwölf Apostel in Jerusalem hervorgegangen ist. Weitere Muthmaßungen darüber und über die Art, wie Paulus und Lukas zu-

sammen gearbeitet haben, überlasse ich billig den größeren Phantasieen würtembergischer und preußischer Theologen. Ich aber will mich bescheiden, bloß das Begründete und unumstößlich Sichere ruhig und einfach darzulegen, wie es dem nüchternen Geiste eines sächsischen Theologen geziemt; und gehe darum zu Markus und Johannes über, wenn ich vorher noch von dem Eindrucke und den Erwiderungen Einiges angedeutet habe, welche dieses Evangelium, wie überhaupt der Ton des Apostels Paulus, bei seinen Gegnern hervorgebracht hat.

Drittes Buch.

Der Brief Jakobi

oder

Eindruck des dritten Evangeliums und der ihm gleichzeitigen paulinischen Schriften auf die Gegner des Heidenapostels und ihre Entgegnungen darauf.

Drittes Buch.

Der Brief Jakobi.

§. 35.

Kapitel I.

Der Eindruck, den das Evangelium und überhaupt der Ton Pauli auf seine Gegner, die Judenapostelschaft, machte, konnte begreiflich kein anderer, als ein sehr bitterer sein, und mußte Erwiderungen hervorrufen, die auch von ihrer Seite Gereiztheit athmeten. Solche Erwiderungen liegen uns in den sogenannten katholischen Briefen: des Jakobus, Judas und Petrus vor, welche erst aus dieser gegnerischen Beziehung ihr volles Licht und Verständniß erhalten.

Vom Briefe Jakobi ist von den unbefangeneren und hellerblickenden Theologen längst erkannt, daß er auf die eigenthümlichen Lehren Pauli polemische Rücksicht nimmt. Diese Polemik und diese Beziehung auf paulinische Stellen ist aber noch viel durchgehender, schneidender und persönlicher, als man bisher selbst im schlimmsten Falle geargwöhnt hat. Jakobus nimmt sich nämlich der im Lukas-Evangelium auseinander geworfenen, durch Versetzung vieler Stellen in ihrem Sinne geänderten und hie und da selbst mit Ironie gemißhandelten, matthäanischen Bergrede an, in welcher, wie wir sahen, das Judenchristenthum sich sein tüchtigstes, festgeschlossenstes, Bollwerk dem drohenden Paulinismus gegenüber aufgerichtet hatte. Daneben wirft dann Jakobus sehr scharfe, treffende, Bemerkungen über abgefallene (d. h. vom ersten, ursprünglich eifrig-jüdischen, Wesen abgekommene) Lehrer, die sich unberufen des Lehramtes an-

gemaßt und mit ihrer Feuerzunge und ihrem Zorneifer nur Unheil angerichtet hätten, offenbar mit Beziehung auf Paulus, hin. — Indessen, sehen wir den Brief selbst etwas genauer an!

Schon in der Ueberschrift wendet sich der Verfasser nicht an alle Christen insgesammt. Mit den Heidenchristen, den Paulinischgesinnten, von Paulus Gewonnenen, will er nichts zu thun haben. Er bringt nur an die von den zwölf Stämmen Israels, welche in der Zerstreuung und darum der paulinischen Verführung zunächst ausgesetzt leben, seinen Gruß (*ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, χαίρειν* V. 1).

Von dieser Verführung, als einer mächtig und mannichfach wirkenden (*πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* V. 2), nimmt er dann augenblicklich Anlaß zu reden. Sie ist es also, die seine Seele beunruhigt und ihn antreibt, an seine Judenbrüder in der Zerstreuung ein Schreiben zu richten, das sie aufrufen soll, jene Bewährtheit (*δοκίμιον* V. 3) im Glauben zu bekunden, welche ein unentwegtstandhaftes Festhalten beim einmal Angenommenen (*ὑπομονήν* ib.) wirkt und von männlichgereifter Gesinnung (*τέλειοι καὶ ὁλόκληροι* V. 4) und wahrer Charaktervollendung (*ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* ib.) das beste Zeugniß giebt.

Wenn aber Einem zur völligen Vollendung noch Weisheit mangeln sollte, der erbitte sie sich von Gott, der arglos, in reiner Güte, giebt und den Mangelhaften nicht wegen seines Mangels schmäht; und sie wird ihm gegeben werden (V. 5). Nur bitte er mit fester Zuversicht und zweifle nicht. Denn nach den parallelen Worten Matth. VII, 7 ist ja dem Bittenden Erhörung zugesagt (*αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν*, wie hier).

In dieser ganzen Stelle, besonders im fünften Verse, ist unverkennbar auf Paulus und sein Schmähen der Judenchristen und ihrer apostolischen Vorsteher hingezielt, die nach seiner Meinung hinter dem Schleier thörichter Verblendung befangen sich zur wahren Weisheit, zur vollen Mannesreife der christlichen Erkenntniß, wie er sie mit den Seinigen errungen hätte, nicht erheben könnten. —

Was sollte doch der Beisatz: *μὴ ὀνειδίζοντος* bei Gott, wenn nicht die Beziehung auf Paulus, der sich anmaßte, statt Gottes den Juden die wahre Weisheit geben zu wollen und doch die Unlauterkeit und Ungediegenheit seiner Gesinnung durch unedles Schmähen seiner Mitapostel (vergl. Phil. III, 2 und sonst) und ihre Unreife durch schwankendes Umherwogen vom Judenthum zum Paulinismus zu erkennen gab, ihn dazu veranlaßt hätte? — Im Auge scheint Jakobus namentlich die Stellen des ersten und zweiten Corintherbriefes (vielleicht auch des Epheserbriefes) zu haben, in denen Paulus so selbstzufrieden von der *σοφία θεοῦ* und *σοφία ἐν τοῖς τελείοις* redet (1 Cor. II, 6—16), die er besitze und verkündige, die aber von den veralteten Herren dieser Welt (*τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων* V. 6), denen nämlich, die in Judäa den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben (V. 8), keiner erkenne. Denn die ist den Juden ein Aergerniß (1 Cor. I, 23). Der sinnliche Mensch, in seiner jüdischen *σάρξ*, vernimmt davon nichts, nur der geistige Mensch, z. B. ein Paulus, vermag das zu verstehen (II, 14. 15). Vor den Augen der Judenchristen hängt ja die Decke (2 Cor. III, 15) und der Gott dieser (veralteten) Weltzeit hält ihre Sinne noch verfinstert (2 Cor. IV, 4), daß sie die Herrlichkeit des Kreuzes Christi nicht erkennen und das, was Gott Denen, die ihn lieben, bereitet hat, nicht sehen (1 Cor. II, 9), noch zum vollen Mannesalter, zum ausgewachsenen Maaße der Christlichkeit, zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß mit Paulo (Eph. IV, 13 f.) kommen können.

Leider begehrt nur eben Jakobus diese *σοφία* des Glaubens an Christi Kreuz und diese *τελειότης* der paulinischen Erkenntniß nicht, sondern warnt die Seinigen vor diesem vom Judenthum und der nach seinem besseren Wissen ächten Christuslehre abtrünnig gewordenen und nun in selbstgemachten Lehren haltlos umherwogenden Schmäher und Lästerer (*ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ*. V. 6 spielt offenbar an auf Eph. IV, 14 f. *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκα-*

λίας — und das *μὴ ὀνειδίζοντος* auf das *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ* ib.; und *διδόντος ἁπλῶς* erinnert an Röm. XII, 8. *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι*, so wie V. 3. *κατεργάζεται ὑπομονὴν* auf die ganz gleichen Worte Röm. V, 3, wo außerdem, daß der Gedanke ganz gleich ist, auch noch das Wort *δόκιμος* V. 4 aus unserem Verse wieder erscheint, sich bezieht. Alles unverkennbare Beweise, daß Jakobus den Römerbrief vor sich gehabt hat).

Dieser Mann *) — Paulus — hoffe nicht, daß er etwas vom Herrn erhalte, wie er in der schon citirten ganz parallelen Stelle des Römerbriefes (V, 2—5) von sich sagt: *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, oder wie er sich 2 Tim. IV, 8 den *στέφανος τῆς δικαιοσύνης* in sicherer Voraussicht vom Herrn schon ertheilt werden läßt. Nach Jakobus soll er sich aber auf einen Lohn vom Herrn ja keine Hoffnung machen; er, ein zweiseeliger Mann voll Verwirrung in allen seinen Wegen (V. 8).

Er, der zweiseelige, sowohl demüthige (nach 2 Cor. X, 1. *ταπεινὸς ἐν ὑμῖν*, XI, 6. 7. *ἐμαυτὸν ταπεινῶν*) als reiche (2 Cor. XI, 6. *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει* und bes. VI, 10. *ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες*), der sich sowohl seiner Hoheit (vergl. die schon citirte Stelle Röm. V, 2 oder 2 Cor. XII, 1—10) als seiner Demüthigkeit rühmt, mag sich immerhin rühmen (*ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι* 2 Cor. XII, 5)! Er wird doch wie die Blume des Grases vergehen (Jak. V. 10).

Denn die Sonne mit ihrer Gluth geht auf und macht das Gras verdorren und seine Blüthe fällt ab. So wird dieser Reiche mitten in seinen Bestrebungen hinwegschwinden (V. 11). — Und selig der (V. 12), welcher sich von ihm nicht hat verführen lassen,

*) Offenbar hat: *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* einen ganz bestimmten einzelnen Mann vor Augen und erinnert auffällend an den *δοῦλος ἐκεῖνος* im zwölften Kapitel des Lukas V. 43 ff., in welchem Paulus gerade den bittersten Spott über seine Mitapostel ausgegossen hatte. Dort läßt sich Paulus aus dem Munde Jesu verheißen, daß er ihn über all das Seine setzen, mithin ihm Alles übergeben werde.

sondern die Anfechtung männlich bestanden. Der vielmehr wird die Krone des Lebens (aus 2 Tim. IV, 8) erlangen, welche Gott denen verheißen hat, die ihn wahrhaft lieben, [Wieder Hinweisung auf Röm. V, 5. ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ꝛc. und 1 Cor. II, 9 — ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν wörtlich, wie hier] und diese Liebe namentlich durch treues Festhalten in dieser Anfechtung beweisen. — Denn diese Anfechtung geht nicht von Gott aus (V. 13 ff.), was nach Stellen wie 1 Cor. XV, 10 oder ib. II, 5. 7. 10 ꝛc. Paulus will glauben machen. Nicht Gott ist's, der in Paulo wirkt (Phil. II, 13) und ihm die neue Weisheit eingegeben hat. Denn vom Bösen wird Gott weder versucht, noch versucht Er Einen dazu. Eigne selbstsüchtige und ungeordnete Lust ist's, die ohne Gottes Wollen und Wirken (Gal. II, 8) jenen Mann zum Abfall verlockt hat und auch Andere ködern will, ihm nachzufolgen und so ihn wie sie zum Tode führt (ἐπιθυμία aus Röm. VII, 8—10).

Drum lasset euch nicht verführen, meine geliebten Brüder! (V. 16. μὴ πλανᾶσθε aus 1 Cor. VI, 9. XV, 33. Gal. VI, 7 und ἀδελφοί μου ἀγαπητοί aus Röm. VII, 1. 4. XII, 19). Von Gott kommt nur gute Gabe und vollkommnes Geschenk (V. 17) und bei ihm, dem Vater der Lichter, der wahrhaft mit Weisheit erleuchtet, ist nicht Umwandlung, nicht Umspringen und Umschlagen von einer Richtung in die gerade entgegengesetzte, wie dies eben bei Paulus der Fall gewesen ist. Abfall vom heiligen Gesetze kommt also nicht von ihm, dem Unveränderlichen. Nach uraltem Rathschluß und Willen (βουληθεὶς V. 18) hat er, uralten Verheißungen entsprechend, uns, die aus den zwölf Stämmen (V. 1) sein altheiliges Volk durch das Wort der Wahrheit geboren, so zu sagen (τινα ἀπαρχήν), ein Erstlingswerk seiner Schöpfungen zu sein und hat nicht in plötzlicher Veränderung seiner Rathschlüsse auf einmal nach Pauli Sinne die Heilsverleihung anders, als früher, bestimmt.

Offenbar soll der paulinische Ausdruck *ἀπαρχή* (Röm. XVI, 5. 1 Cor. XVI, 15), wie schon das *τινα* andeutet, eine Anspielung enthalten auf die bekannte Stelle Röm. XI, 16: *εἰ δὲ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα*, wo Paulus mit diesem Ausdrucke das Juden-Christenthum zuerst bezeichnet hat, an einem Orte, wo er gerade besonders viel von den wundervollen Umänderungen in Gottes Rathschlüssen, von der Verwerfung der Juden und Annahme der Heiden zu dem Zwecke, daß jene gereizt werden (*παραζηλῶσαι αὐτούς* V. 11 ff. u. 33 ff.), verhandelt. Diese Stelle Röm. XI, 33 hat Jakobus augenscheinlich im Auge. Auch das Wort *κτίσμα* ist vielleicht mit Beziehung auf das *κτισθέντες* Eph. II, 10—15 und seine dortige Anwendung auf die Heiden-Christen gebraucht. Und *λόγῳ ἀληθείας* soll wohl als die wirklich wahre Predigt dem *λόγος ἀληθείας* entgegengestellt sein, welchen sich Paulus 2 Cor. VI, 7 nur anmaßlicher Weise beilegt, indem er da von sich rühmt: *συνιστῶντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι — ἐν λόγῳ ἀληθείας.*

Besser, — meint Jakobus (V. 19) — er wäre mit seinem Lehren weniger eilig gewesen und wäre auch für dasselbe weniger zorneifrig aufgetreten. Denn ein solches zorniges, in Schmähungen sich überstürmendes, Wesen, wie er es in seinen Briefen und in seinem Evangelio so ungehemmt ausbrechen läßt, wirkt nicht die Gerechtigkeit vor Gott, die *δικαιοσύνη θεοῦ* (V. 20), die er, namentlich im Römerbriefe, so übermäßig viel im Munde führt, z. B. Röm. I, 17. III, 22 ꝛc. Darum leget alles bübische, beschmutzende, übermüthig schmähende, Wesen (*ῥυπαρία* V. 21) und alles Uebermaaß von hässigem Sinne (*κακία*) von euch ab und nehmet statt mit rohem, zornigen, Geiste lehrend durch die Welt zu stürmen, das eingepflanzte seligmachende Wort mit sanfter Seele als lernbegierige Jünger in euch auf.

Und werdet Thäter dieses Wortes, nicht bloß Hörer und Prahler, wie Paulus wohl viel von Liebe und Liebesgeiste und Dämpfung des Fleisches spricht, aber gerade das Gegentheil im eignen Leben übt. Dieser 22. Vers hat offenbar das Wort Pauli

Röm. II, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται*, im Auge. Gerade an jener Stelle läßt aber Paulus (bes. V. 17 ff.) seiner bittern Regung gegen die Juden recht freien Lauf.

Auch das Gleichniß, welches Jakobus V. 23. 24 beibringt von dem Manne, der sein ursprünglich natürliches Aussehen (*πρόσωπον τῆς γενέσεως* V. 23) im Spiegel beschaut und dann hingeht und vergißt, wie er gestaltet war, kann nur als halb passend erscheinen, wenn man nicht bei diesem Manne an Paulus denkt, den ursprünglich zelotischen Eiferer für's Judenthum und Verfolger Christi, der nun ebenso stürmisch für Christum und gegen das Judenthum und sein heiliges Gesetz einherfährt und vergißt, daß ihm bescheidenes Hören und Lernen und Achtung des Gesetzes und älterer Apostel besser ziemte, als übermüthiges Auffahren gegen sie und ihre Worte und die Anmaßung, eine bessere Erkenntniß von Christo zu besitzen, als sie.

Nur wer sanft und bescheiden in's vollkommene Gesetz der Freiheit sich gleichsam hineinschmiegt (Anspielung auf Gal. IV, 21—31. V, 1 ff., wo sich Paulus besonders lehrmeisterlich schon im Tone gerirt: *λέγετέ μοι οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε* und V, 2. *Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν!!*) — und dann fest darin bleibt, nicht aber schwankend umherwogt, der wird selig sein in seinem stillen Thun, nicht in prahlendem Wortemachen.

Wenn aber einer sich nur einbildet, ein Diener Gottes zu sein (V. 26) und seine Zunge nicht im Zaume hält, dessen Gottesdienst ist ein verkehrt vergeblicher. Der wahre Gottesdienst ist thätige, in Werk und Leben erscheinende, Liebe, nicht Wortprahlerei.

Das *δοκεῖ* bei *θρῆσκος εἶναι* so wie das *ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν* V. 24 und das *ἀπατῶν* V. 26 giebt offenbar dem Paulus das bitterstechende *δοκεῖ* zurück, was er namentlich gerade gegen Jakobus im Galaterbriefe wiederholt angebracht hat, z. B. II, 6. *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι — ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμ-*

βάνει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο und VI, 3. Εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι, μηδὲν ὤν, ἑαυτὸν φρεναπατᾷ, Stellen, die der unsrigen fast Wort für Wort parallel und sicher die Veranlassung derselben sind.

Auch ist Col. II, 23. ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ — und zu der θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος ist Röm. XII, 1. τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν zu vergleichen, Stellen, welche wohl dem Jakobus vor Augen geschwebt haben mögen.

Wir sehen also, wie Jakobus mit fortgehender Rücksicht auf die Schriften des Paulus und mit möglichster Benutzung der eignen eigenthümlichen Worte desselben die Anmaßung züchtigt, mit welcher dieser vom Gesetz abtrünnig gewordene und leidenschaftlich dagegen kämpfende Mann sich herausgenommen hatte, die älteren Apostel meistern und zur Erkenntniß des wahren Christenthums führen zu wollen. Jakobus giebt ihm zu verstehen, es zieme ihm besser, bescheiden zu lernen, als so lehrmeisterlich hervorzutreten, und es wäre besser, wenn er Liebe und Sanftmuth in That und Leben, statt nur in Worten, predigte, wenn er seine Zunge zügelte, daß sie nicht schmähte, die δικαιοσύνη θεοῦ in Demuth und nicht in Zorneifer suchte und nicht in selbsterdachten Lehren umherwogte, sondern am Worte der wirklichen Wahrheit fest bliebe und in Unveränderlichkeit des Sinnes und Geistes sich dem Unveränderlichen gleich und als ächten Diener desselben bewiese. Denn Gott ist ja nach Paulus eigner Erklärung ein Gott nicht der ἀκαταστασία sondern des Friedens, vergl. 1 Cor. XIV, 33.

---

§. 36.

Kapitel II und III.

Das zweite Kapitel, fortfahrend in Ausführung des Gedankens von der im Leben thätigen Liebe, hebt ebenfalls mit einem sonst nur paulinischen Worte, nämlich προσωποληψία an. Denn dieses

findet sich nur noch Röm. II, 11. Eph. VI, 9. Col. III, 25, und auch der Ausdruck *κύριος τῆς δόξης* ist uns in der schon öfter berührten Stelle 1 Cor. II, 8 bereits begegnet.

Wenn nun in V. 1 ff. zunächst gegen die Verachtung der Armen als eine Verleugnung der Bruderliebe Rüge und Abmahnung ausgesprochen wird, so ist mir freilich kein Fall bekannt, daß in Versammlungen paulinischer Christen oder gar unter Billigung dieses Apostels ein Armer wegen seiner Armuth verachtet worden sei. Im Gegentheil nimmt sich Paulus selbst der Armen, zu denen auch er sich zählt, in manchen Stellen gerade auch seines Evangeliums sehr nachdrücklich an. Auch wird von Jakobus wohl nicht an das schlechtverhaltene Herabschauen Pauli auf die freilich selbstverschuldete Armuth der hierosolymitanischen Gemeinde gedacht sein, wie es in den jedenfalls ironisch gemeinten Worten Luk. XII, 33. *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην* liegt. Aber vielleicht könnte man bei den *πτωχοῖς* besonders im 7. Verse an den Namen: Ebioniten denken, welchen die Christen aus dem Judenthume frühzeitig, und wahrscheinlich von den begüterteren Heidenchristen mit einer gewissen verächtlichen Nebenbeziehung erhielten. Dies würde dann allerdings auf eine gewisse nicht ganz tadelfreie Werthschätzung des Reichthums unter den Letzteren hindeuten. Indessen mag, was wahrscheinlicher ist, Jakobus diese Warnung vor'm Zurücksetzen der Armen ohne besondere Beziehung auf Paulus und die Seinigen in allgemeinem Hinblick auf eingerissene Mißstände in dieser Hinsicht gegeben haben.

Der Uebergang, den er von da aus auf das Gesetz und seine durchgängige Heilighaltung (V. 9 ff.) nimmt, bezieht sich dafür desto unzweifelhafter auf diesen Apostel und seine Erklärungen über die nunmehrige Ungiltigkeit des Gesetzes. Offenbar ist besonders der Galaterbrief, z. B. III, 10—13. IV, 21 ff., betroffen und namentlich ist die Stelle V, 13. 14: *Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Ὁ γὰρ*

πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ꝛc. der unsrigen hier auffallend parallel. Bei dem νόμος ἐλευθερίας V. 12 aber mag vorzüglich Röm. VIII, 2: Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου dem Jakobus vor Augen gestanden haben. Denn dort ist V. 1 ebenso vom κατάκριμα, wie hier V. 13 vom κρίνεσθαι, nur im entgegengesetzten Sinne, die Rede.

Und wie dort gegen das Gesetz und seine Werke zu Gunsten des Glaubens und seiner alleinrechtfertigenden Kraft geredet ist, so wird hier gegentheils diese alleinige Geltung des Glaubens zu Gunsten des Gesetzes und seiner Werke angefochten, eine Polemik, die wegen ihrer augenscheinlichen Berücksichtigung von Röm. III, 21 — IV, 21 von unbefangenen Theologen längst als eine absichtliche anerkannt worden ist. Ist doch selbst in einzelnen Eigenthümlichkeiten der Sprache und in der ganzen dialektisch-dramatischen Haltung derselben die Sprache des Paulus sichtbarlich nachgeahmt. So gerade ist das einen Selbsteinwurf einführende: ἀλλ' ἐρεῖ τις V. 18 buchstäblich aus 1 Cor. XV, 35, vergl. Röm. IX, 19, genommen; dann die zweite Person Singularis, mit welcher der Gegner gleichsam wie gegenwärtig angesprochen wird, eine Weise, die Paulus besonders liebt, z. B. Röm. II durch's ganze Kapitel einem von ihm mißhandelten Judaios gegenüber; ferner der Ausruf ὦ ἄνθρωπε V. 20, der wieder eben dem Apostel (vergl. gerade auch Röm. II, 1) zugehört; und der Beisatz κενέ, ein Wort, welches Paulus im N. T. ausschließlich braucht (Mark. XII, 3 hat es aus Luk. XX, 10) und welches unwillkürlich an den Diener Luk. XX, 10. 11 erinnert, der ohne Früchte guter Werke (allein mit Glauben?) von seiner Sendung in den Weinberg des Herrn wiederkehrt; — das Alles, wie der Glaube an Einen Gott: ὁ θεὸς εἷς ἐστι buchstäblich aus Gal. III, 20 und die Beweisführung aus dem Beispiele Abrahams, ganz wie Röm. IV, 1 ff.; und die bekannte direkte Entgegensetzung von V. 24 gegen Röm. III,

28, läßt eine geflissentliche Beziehung auf Stellen Pauli gar nicht verkennen. Man wird sich vielmehr kaum enthalten können, bei dem Worte *ἀλλ' ἐρεῖ τις* V. 18 sich unter dem unbestimmt gelassenen *τις* ganz bestimmt gerade den Apostel Paulus vorzustellen. So bekommt jedes Wort und jede kleinste Wendung ihre ausdrückliche beziehungsvolle Hindeutung auf Reden Pauli: *Ἀβραὰμ — ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* V. 21 auf Röm. IV, 2; *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* ꝛc. V. 22 auf Röm. IV, 5. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ* ꝛc.; das Citat V. 23. *Ἐπίστευσε Ἀβραὰμ τῷ θεῷ* auf Röm. IV, 3; V. 24 auf Röm. III, 28 und V. 25 abermals auf Röm. IV, 2. Das absichtlich Polemische liegt, dünkt mich, auf der Hand.

Und ebenso wenig braucht es wohl einer besonderen Erklärung darüber, warum Jakobus nach diesen Auseinandersetzungen wieder auf die Warnung vor unberufener Anmaßung des Lehrerberufes zurückkommt (III, 1 ff.) und vor dem Mißbrauche der Zunge, namentlich vor bittern giftvollen Reden und vor Aussprechen von Flüchen über Menschen, die nach Gottes Bilde geschaffen sind, warnt (III, 9). Wer denkt nicht dabei von selbst wieder an Paulus und an die Worte dieses Mannes, in welchen er entweder Fluchformeln über Andersdenkende ausruft, wie 1 Cor. XVI, 22. *ἤτω ἀνάθεμα* und Gal. I, 8. *ἀνάθεμα ἔστω*, III, 10. *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσί*, oder Schmähworte gegen die Judenapostel und ihre Anhänger ausspricht, wie im zweiten Corintherbriefe XI, 13 und Phil. III, 2? — und wird man nicht bei dem *τέλειος ἀνὴρ* V. 3 und dem *σοφὸς* und *ἐπιστήμων* V. 13 an die Ruhmredigkeiten desselben Mannes 1 Cor. II, 6—16, namentlich aber bei dem Beschmutztwerden des ganzen Leibes und dem Entzündetwerden des mütterlichen Lebensschooßes durch eine von der Hölle entflammte Zunge (V. 6), an sein Benehmen gegen das Judenthum, diesen *τροχὸς* seiner *γένεσις*, gleichsam den Mutterkuchen, aus dem er seine erste Nahrung nahm, erinnert? Man hat sich viel mit der Erklärung dieser dunkeln und ohne die ange-

gebene spezielle Beziehung auf Paulus und sein Benehmen gegen den Gemeindeleib Christi (ὅλον σῶμα) und gegen das Judenthum als seine erste Lebens=Amme wirklich unverständlichen Worte abgemüht. Durch diese Beziehung werden sie so licht und klar, wie es das Gleichniß vom ungetreuen Haushalter im XVI. Kapitel des Lukas=Evangeliums durch die nämliche Beziehung geworden ist. Und jedes Wort des Jakobus im ganzen Kapitel wird zugleich beziehungs= und ausdrucksvoller durch sie. Das εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα V. 9 z. B. weist hin auf 2 Cor. I, 3. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ und XI, 31 desselben Briefes, eines Briefes und eines Kapitels, in dem gerade auch die bittersten Schmähworte voll beißenden todbringenden Giftes gegen die andern Apostel, Menschen, die doch auch nach Gottes Bilde geschaffen sind, wie in Einem Odem von Paulus ausgestoßen werden. So was sollte freilich nicht sein (οὐ χρὴ ταῦτα οὕτω γίνεσθαι V. 10) und eine so bittersprudelnde Quelle kann freilich nicht wohl wahrhaft gutes süßes Wasser geben (V. 12). In sanfter Milde und Selbstbeherrschung, nicht in ruhmredig überstürmender Wissenseinbildung, zeige man, daß man wahrhaft weise und einsichtig sei. Wer noch bittern Eifer und Gereiztheit in seinem Herzen hat, der rühme sich nicht ein πνευματικός zu sein und Weisheit von Oben zu haben (V. 14. 15) und lüge so zum Schaden der Wahrheit! Denn dieses Wissen, das nur Verwirrung und Unfrieden stiftet, ist nicht eine von oben kommende Weisheit, nicht eine πνευματική, sondern eine irdisch=sinnliche, ja eine eigentlich teuflische (V. 15). Die Beziehung auf die Stellen vom ψυχικὸς und πνευματικὸς ἄνθρωπος, als welchen letzteren Paulus sich selbst bezeichnet, und auf die von der verächtlich abgewiesenen σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου, welche eben Jakobus mit den Seinigen habe (1 Cor. II, 6. 14), ist schwerlich zu verkennen. Nennt doch jener freilich nur in Worten und nicht im Leben sich selbst selig sprechende, in einem selbstgemachten Christusglauben widerspruchsvoll umherfahrende, Apostel selbst Gott einen Gott des Friedens und nicht der Verwirrung

(1 Cor. XIV, 33) und predigt er doch selbst gegen das Herausfordern und Reizen der Christenbrüder Gal. V, 26, ebenda, wo auch er von der Frucht des Geistes *καρπὸς τοῦ πνεύματος* (Gal. V, 22), gerade wie Jakobus hier von der *καρπὸς δικαιοσύνης* V. 18, vergl. I, 20, redet.

Paulus sagt fast mit den gleichen Worten wie dieser, V. 16, im ersten Briefe an die Corinther III, 3. *ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;* und spricht sich damit im Grunde selbst das Urtheil.

---

§. 37.

Kapitel IV und V.

Diese *πολέμους* und *μάχας*, als Folgen unreiner Leidenschaft und Gereiztheit, bespricht nun Jakobus weiter und zwar wieder mit den deutlichsten Anspielungen auf paulinische Worte und Stellen. Die erste Frage V. 1 erinnert sehr an die citirte Stelle des Corintherbriefes und die *ἡδοναὶ στρατευόμεναι ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν* weisen sehr unverkennbar auf die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* — *ἐνεργούμενα ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν* Röm. VII, 5 und auf den *νόμος ἕτερος ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου* ib. V. 23 hin. Diese Selbstgeständnisse des Apostels Paulus über sein Ringen und Nicht-Erlangenkönnen, über das Haben der *ἐπιθυμία* (ib. V. 8) in sich ohne Vermögen, sich aus dem Leibe des Todes befreien zu können und daneben das tödtliche Eifern und Streiten für eine in sich selbst noch nicht entwirrte Sache will wohl Jakobus vom 2. Verse weg und weiterhin gebührend züchtigen. Der Grund dieser bedauerlichen Erscheinungen an dem, der sie selbst Röm. VII beklagt, ist der: er betet schlecht; (V. 3) er betet nämlich dafür, daß er in seinen Gelüsten und seinen Verirrungen weiter fort schwelgen könne (ib.). Dies zeigt er ja deutlich durch sein hartnäckiges Forteifern, das er selbst einen

ζῆλος θεοῦ 2 Cor. XI, 2 und seine Waffen Waffen Gottes ib. X, 4 nennt, und damit, daß er die Seinigen zum στήκειν und ἀντιστῆναι wiederholt auffordert, an. Ja er spricht geradezu Röm. X, 1 von einer δέησις πρὸς τὸν θεόν zur Bekehrung der gesetzgläubigen Juden. Und doch ist dieß sein Eifern gegen Gottes Gesetz zu Gunsten der heidnischen Welt (φιλία τοῦ κόσμου V. 4), dieser Treubruch an Gottes unbefleckter Braut (μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες ib.) nichts anderes, als offene Auflehnung gegen Gott selbst und Abfall von dem Geiste der Liebe, der in uns wohnen und gerade gegen Haß und Hoffahrt schützen (πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ V. 5) und dem Geiste stets größere Milde geben soll (μείζονα δίδωσι χάριν V. 6). Eine völlige Umkehr zur Demuth und Unterordnung gegen Gottes Gesetz (V. 7. 8), ein Ablassen von dem höhnenden Uebermuthe (γέλως V. 9), der über Brüder aburtheilt, in denen er Gottes Gesetz selbst verdammt und richtet (V. 11), ein bescheidenes Anheimstellen des Gerichtes an den einzigen berechtigten Gesetzgeber und Richter (12) — ist der Weg der Rettung, auf welchen Jakobus vom 7.—12. Verse hinmahnt.

Wie in diesen Versen der Grundgedanke an die Stelle der Bergrede vom Nichtrichtensollen (Matth. VII, 1 f.) erinnert, so sind auch an paulinische Worte wieder reichliche Anklänge vorhanden: τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν V. 5 erinnert an Röm. VIII, 11: εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; die ἔχθρα εἰς θεόν V. 4 kommt Röm. VIII, 7 ebenfalls vor; desgleichen findet sich das ὑποταγῆναι τῷ θεῷ, welches hier V. 7 den abtrünnigen Paulinern anempfohlen wird, in der Stelle Röm. X, 3. τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν, wo es freilich gerade umgekehrt den Juden, weil sie in die Rechtfertigungs-Ideen Pauli nicht eingehen mögen, als Tadel zugerufen wird; weiter ist ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ V. 7 in der bekannten Beschreibung von der göttlichen Waffenrüstung Eph. VI, 11. 13 ebenfalls gebraucht; Vers 9 erinnert sehr an Luk. VI, 21 und die Ermahnung zur Demuth V. 10. ταπεινωθῆτε ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὑψώσει

ὑμᾶς an den Schluß der Erzählung von dem im Tempel betenden Zöllner Luk. XVIII, 14, vergl. 2 Cor. XI, 7. ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε; endlich die Ermahnung zum Nichtrichten des Bruders V. 11 mit Berufung auf Gott als einzig befugten Richter haben wir auch bei Paulus Röm. XIV, 4 mit den ganz gleichen Worten gefunden: σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;

Alles hat also auch hier wieder seine durchgängige Beziehbarkeit auf Paulum und sein Treiben wie seine Schriften. Wahrscheinlich hat auch der weitere Tadel gegen das zuversichtliche Entwerfen von Reiseplanen, ohne Gottes Beistimmung dabei vorzubehalten, — die Reisebestimmungen dieses Apostels Röm. XV, 23—25 und 1 Cor. XVI, 5 strafend im Auge. Einmal setzt er freilich bei einer solchen Reisebestimmung buchstäblich, wie hier V. 15 vorgeschrieben wird, hinzu: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ 1 Cor. IV, 19.

Von der Beziehbarkeit des καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν auf paulinische Ruhmredigkeiten ist nicht nöthig nochmals zu sprechen. Sie ergiebt sich zu sehr von selbst. Gerade in jenem Kapitel des Römerbriefes XV, 23 ff., wo er von seinen großen Reiseprojekten wie ausgemachten Thatsachen spricht, hat er in gleichem Athem in den Versen, die zu allernächst vorangehen, V. 15—21, eine solche prahlende καύχησις ausgeübt und namentlich der von ihm vollbrachten Zeichen und Wunder und anderer Beglaubigungen des in ihm wirkenden Gottesgeistes (V. 19) Erwähnung gethan, obschon er weiß, daß eine solche καύχησις nichts taugt und ihm nicht geziemt 2 Cor. XI, 1; XII, 1. καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι. Dennoch läßt er gerade in jenen Kapiteln 2 Cor. X—XII incl. seiner Prahlerei recht freien Lauf. Sein Reichthum ist dort fast gar nicht auszuschöpfen.

Freilich meint Jakobus V, 2 ff., der Reichthum sei innerlich faul, die Kleider der prachtvoll gemalten Waffenrüstung seien wurmangefressen, das Gold und Silber, das der selbstweise Baumeister nach seiner Selbstmeinung 1 Cor. III, 10—12 (ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα ꝛc. Εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν

θεμέλιον τοῦτον, χρύσον, ἄργυρον ꝛc.) aufgebaut hat, sei angerostet und dieser Rost werde einst gegen ihn und sein Thun Zeugniß ablegen (1 Cor. III, 13. *ἡ ἡμέρα δηλώσει* ꝛc.), ihm sein eignes Fleisch verzehren und den Schatz des ewigen Feuers als den Schatz, den er verdient habe, über ihn bringen. Ob bei den *ταλαιπωρίαις — ταῖς ἐπερχομέναις* V. 1 an Luk. XXI, 26. *ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ* ꝛc., bei Vers 5 an Worte wie: *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν* 1 Cor. IX, 4 und an das Sichberauschen paulinischer Christen beim Liebesmahle 1 Cor. XI, 20—22 gedacht sei, muß dahingestellt bleiben.

Die Ermahnung zu ausdauernder Beharrlichkeit auch unter Leiden in ermuthigendem Hinblicke auf die nahe Erscheinung des vergeltenden Herrn (V. 7—9) und in Nachahmung der Propheten und heiligen Dulder der früheren Zeit; die Ermahnung zum Nichtschwören, zum Gebete, das von Seiten des Frommen ein mächtig wirkendes sei, und endlich die Aufforderung, den von der Wahrheit Abgeirrten zu ihr zurückzuführen, — schließen den Brief, wie er begonnen hatte, und runden so das Ganze gehörig ab.

Paulus wird für sein leidenschaftlich überstürmendes, ruhmrediges und schmähendes Benehmen mit vielem und feinem Ernste darin zurechtgewiesen. Eine gleiche Zurechtweisung hat er dann auch von Judas, dem geistigen oder meinetwegen auch leiblichen Bruder des Jakobus (*ἀδελφὸς Ἰακώβου* Jud. V. 1), im Briefe Judä (vergl. V. 8 ff.) in noch heftigerer und jüdisch-gelehrterer Weise hinzunehmen. Und in dieselben Fußtapfen tritt dann auch Petrus, besonders in seinem zweiten Briefe, der aber wahrscheinlich nur eine unächte Nachbetung des Briefes Judä ist. Jeder kann sich durch Lesung dieser Episteln im angegebenen Sinne mit leichter Mühe selbst davon überzeugen.

§. 38.

Zeit und Ort der Abfassung des Briefes Jakobi.

Wenden wir uns noch zur Untersuchung über die Zeit und über den Ort der Abfassung des Briefes Jakobi, — so setzen sich im Briefe selbst zwei Grenzpunkte deutlich fest, durch welche sich die Abfassungszeit genau bestimmt. Die zahlreichen und ohne die willkürlichste Gewaltthätigkeit kaum anzuzweifelnden Beziehungen auf Worte Pauli im Galater-, Römer-, den zwei Corinther- und vielleicht selbst im Epheser- und Philipper-Briefe, so wie die Beachtung der Bergrede des Matthäus und wahrscheinlich auch einiger Stellen des Lukas-Evangeliums (XVIII, 14. XXI, 26), zwingen uns, die Abfassung unseres Briefes in eine spätere Zeit, als alle diese Schriften, zu setzen. Sie mußten schon fertig vorliegen, als er geschrieben wurde. Der Brief kann also vor der Gefangenschaft Pauli nicht wohl geschrieben sein.

Auf der andern Seite muß aber Paulus noch gelebt haben, als er verabfaßt wurde. Dies beweisen die zunächst doch auch für ihn gemeinten Aufforderungen zur Umkehr und Unterwerfung unter Gottes Gesetz (IV, 7, vielleicht auch V, 20), ja die Ermahnungen überhaupt, die durch den ganzen Brief hingehen und den, welchem sie vorzugsweise gelten, als noch lebend voraussetzen lassen; vor Allem aber die Vergleichung seiner mit einer Blume, welcher das Dahinwelken noch als zukünftig, wenn schon als nicht mehr ferne stehend, verkündigt wird (I, 10. V, 1 ff.). — So muß also der Brief in der Zeit, da Paulus zu Rom als Gefangener einem stets drohenden Ende entgegensah, geschrieben sein. Vielleicht daß das Ende dieses Apostels gerade, während der Brief geschrieben wurde und noch nicht ganz vollendet war, erfolgte und zu Ohren des Verfassers kam und daß deßhalb der Brief nicht vollends zu Ende geführt worden ist. Wenigstens hat er den Anschein eines Fragmentes, das man auf einmal abgebrochen hat.

Auf diese Zeit, in welche beiläufig auch der Brief Judä zu setzen wäre, weist auch eine weitere Erwägung hin. Mir ist

nämlich nicht denkbar, daß der Brief vor der letzten Anwesenheit Pauli in Jerusalem (Act. XXI, 17 ff.) könne geschrieben sein. Bei diesem Besuche wird er, wenn schon die Juden seinen Tod im Betretungsfalle bereits beschlossen haben, doch von Jakobus und seinen Mitältesten freundlich empfangen (XXI, 17. 18) und ihm wohlmeinender Rath zur Erhaltung seines Lebens ertheilt. Ein solches freundliches Verhältniß wäre aber nach Schreibung unseres Briefes nicht wohl mehr zu erwarten. — Man könnte nun zwar damit Aushilfe suchen, daß man annähme, jene Zusammenkunft mit Jakobus und den Seinen sei doch nur eine sehr kurze und allem Anscheine nach nicht eben sehr herzliche gewesen, auch zeige sich während seiner Verfolgungen in Jerusalem kein Bruder aus dem Judenthume, um ihm zu dienen und zu helfen; indessen bleibt diese Auskunft doch immer nur eine Auskunft. Das Verhältniß zwischen Paulus und Jakobus besteht doch immer noch einigermaßen. Und dies bestimmt mich, anzunehmen, daß die Briefe Pauli, auf welche unser Brief unleugbar Rücksicht nimmt, so wie das Lukas-Evangelium, erst während der Gefangenschaft des Paulus dem Apostel Jakobus in die Hände gekommen seien und daß sich an ihnen sein Eifer gegen den Heidenapostel erst neuerdigs wieder heftiger entzündet und ihn zur Schreibung seines Briefes veranlaßt habe.

Jedenfalls fällt dieser Brief in die Zeit des noch lodernden heftigsten Zwiespaltes zwischen den Juden- und Heiden-Christen hinein, wie derselbe namentlich in der Zeit der Gefangenschaft Pauli zu Cäsarea und seiner Anwesenheit zu Rom vorzüglich bitter gewesen sein muß.

Der Ort der Abfassung ist, da sich Jakobus weder im Leben noch im Tode je von Jerusalem auf längere Zeit wegbegeben hat, natürlich diese Stadt.

Von dem bis jetzt betrachteten Kampfe und seiner heißen Zeit und seinen heißen Schriftprodukten gehen wir nun gern zu einem milderen Geiste und seinen mildern friedlicheren Werken über.

Zweiter Theil.

Markus und Johannes.

Viertes Buch.

Das Evangelium Marci.

[illegible] [illegible] [illegible], daß der Brief vor der letzten Anwesenheit Pauli in Jerusalem (Apg. XXI, 17 ff.) könne geschrieben sein. [illegible] wäre es, wenn schon die Juden seinen Tod [illegible] beschlossen haben, doch von Jakobus und [illegible] empfangen (XXI, 17. 18) und ihm [illegible] seines Lebens [illegible]. Ein [illegible] Schreibung unseres [illegible] — Man könnte nun zwar [illegible] doch nur eine [illegible] [illegible] sein Bruder und [illegible]. Das Verhältniß [illegible] immer noch [illegible] [illegible] Gefangenschaft [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

Viertes Buch.

Markus.

§. 39.

Zweck und Verfasser des Markus-Evangeliums.

Seit Griesbach ist es unter den Theologen die vorwiegende, wenn schon nicht die durchaus herrschende Meinung geworden, daß Markus sein Evangelium später als Matthäus und Lukas geschrieben und diese beiden bei Abfassung desselben berücksichtigt habe. Auch ist ein sogenannter vermittelnder Charakter des Markus bereits richtig anerkannt. Nur daß diese Vermittelung in ganz anderm Sinne gefaßt worden ist, als wir sie hier anerkennen und darlegen müssen; es ist nämlich an eine absichtliche, versöhnende, Vermittelung dabei zu denken.

Die Flammen, welche in den beiden Heerlagern der Apostelschaft, in dem des Petrus und Jakobus einerseits und dem des Lukas und Paulus andererseits, gegen einander brannten und in den Evangelien des Matthäus und Lukas ihr Glühen unverhüllt zu Tage gegeben hatten, bedurften sehr dringend einer Mäßigung oder Dämpfung, wenn nicht das junge und noch zarte Leben des Christenthums dadurch verzehrt werden sollte. Namentlich auch mußte man ein Evangelium zu besitzen wünschen, welches ungetrübt von Parteibeziehungen und Parteientstellungen die evangelische Verkündigung friedlich und einfach darzustellen suchte. Wer hätte aber

zur Abfassung eines solchen mehr Befähigung und mehr Beruf gehabt, als eben der Verfasser des zweiten Evangeliums?

Johannes Markus, ein Bürger von Jerusalem (Act. XII, 12), hatte zwar nach dem Zeugnisse des Papias (bei Euseb. III, 39) den Herrn selbst weder reden gehört, noch Umgang mit ihm gehabt (*οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ*); — aber er war sehr frühe schon der christlichen Gemeinde beigetreten und hatte namentlich die beiden sich bekämpfenden Apostelhäupter, Petrus und Paulus, gleicherweise auf ihren Reisen begleitet und bei ihrer Verkündigung unterstützt. Denn Paulus erwähnt seiner als eines begleitenden Gehilfen nicht nur beim ersten Anfange seiner apostolischen Wirksamkeit (Act. XII, 25), sondern er hat ihn nach einer vorübergehenden Entzweiung (Act. XV, 37—39) auch später und namentlich in der letzten Zeit seines Lebens, in der Gefangenschaft zu Rom, als einen treu ausharrenden werthen Helfer bei sich gehabt (2 Tim. IV, 11. *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν*, und Philemon V. 23. Col. IV, 10. *ἀσπάζεται ὑμᾶς — Μάρκος ὁ ἀνέψιος Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς*: über welchen ihr die [ebengelesenen] Aufträge erhieltet, daß ihr nämlich ihn zu mir bringen solltet — ein Beweis dafür, daß der Colosserbrief nach dem zweiten an Timotheum geschrieben ist).

Denselben Markus hatte aber auch Petrus besonders in's Herz geschlossen, da er ihn 1 Petr. V, 13 sogar seinen Sohn nennt: *Μάρκος ὁ υἱός μου*. Er bildete also offenbar ein versöhnendes Mittelglied zwischen diesen beiden Männern, indem er, vielleicht einzig in dieser Hinsicht, dem einen wie dem andern inniger befreundet war.

Es läßt sich daher wohl annehmen, daß ihm der Zwiespalt zwischen beiden nichts weniger als erfreulich gewesen sei; und da er ohne Zweifel das Evangelium des Matthäus wie des Lukas und die Beziehung jedes Wörtchens in denselben kannte, so ist nicht unwahrscheinlich, daß er im Herzen den Gedanken faßte, bei schick-

licher Gelegenheit ein drittes Evangelium aus jenen beiden zu verfassen, in welchem jedes Wort, jeder Satz, jede Erzählung und Rede weggelassen wäre, die eine polemische Beziehung in sich schlösse oder auch nur möglich machte, also einen vollständigen Auszug des Unpolemischen und Uneinseitigen aus Matthäus und Lukas.

Auch wurde er, abgesehen von einem eigenen Entschlusse, von Andern dazu aufgefordert, wie uns wenigstens **Clemens Alex.** bei **Euseb. VI, 14** bezeugt: *τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα (ὑπὸ Πέτρου).* Ob er dann dieser Aufforderung noch zu Lebzeiten des Petrus und Paulus (**Clemens l. l.**), oder erst nach ihrem Hinschiede (*Μετὰ τὴν τούτων, Πέτρου καὶ Παύλλου, ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε* **Iren. III, 1** bei **Euseb. V, 8**), wie Irenäus angiebt, entsprochen habe, lassen wir für jetzt noch dahin gestellt und lernen zunächst im Einzelnen die Art und Weise kennen, in welcher Markus den vorgesetzten Zweck durchgeführt oder verwirklicht hat.

---

§. 40.

Vermittelndes Verfahren des Markus.

Sein Verfahren ist aber höchst einfach folgendes:

Alle im Lukas-Evangelium eingeschobene, vom Verfasser aus eignem Geiste und Partei-Interesse ganz neu hinzugethanen, oder doch in diesem Interesse bedeutend umgestalteten Geschichten, Parabeln, Worte und Reden, an welchen Petriner oder Judenchristen Anstoß nehmen mußten, läßt er entweder gänzlich weg oder beseitigt wenigstens die gemachten paulinischen Zuthaten. Daher fehlt außer der im heidenchristlichen Geiste gestalteten Kindheitsgeschichte des Täufers und Jesu (**I** und **II**) und außer den Beisätzen in der Taufgeschichte (**III, 10—15**), dem Geschlechtsregister (**III, 23 ff.**)

und dem ersten Auftreten Jesu zu Nazareth mit den für die Juden bitteren Worten (IV, 14—30) — fast der ganze, dem Lukas-Evangelium im Wesentlichen eigenthümliche Theil vom VII—XIX. Kapitel, als namentlich: die Geschichte vom Kapernaitischen Hauptmanne, in welcher Lukas die Werkverdienst preisenden Juden dem demüthig bloß Gnade suchenden Heiden entgegengesetzt hat, vom Sohne der Wittwe zu Nain, von der begnadigten Sünderin (VII); die Wanderung durch Samarien mit dem falschen Eifer der Zebedäuskinder, mit der Berufung der siebzig Jünger und der Einkehr bei Maria und Martha (IX, 51 — X, 42); das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (X, 29 ff.), selbst das Vaterunser mit der angeschlossenen Parabel vom Brod bettelnden Freunde (XI, 1—13); die Verwünschung der Schriftgelehrten und Pharisäer (XI, 37—54); die für die Zwölfe besonders bittern Stellen des zwölften und dreizehnten Kapitels über Heuchelei und irdische Vorsorglichkeit und Schwachgeistigkeit; ferner die Erzählung vom Gastmahle bei einem Pharisäer und die dabei geführten Reden über die Verstockung und Untüchtigkeit der Gesetzesmenschen zum Reiche Gottes im vierzehnten Kapitel; die Gleichnisse vom verlornen Sohne und vom armen Lazarus, vom ungetreuen Haushalter (XV. XVI), vom Richter und der armen Wittwe (XVIII, 1ff.); die Erzählung von den zehn Aussätzigen, von denen nur der Samariter dankbar war (XVII, 11—19), vom Pharisäer und Zöllner (XVIII, 9—14), vom Oberzöllner Zacchäus und von dem Herrn, der das Königreich in Besitz nehmen wollte und die ihm Widerstrebenden vertilgte (XIX, 1—27) ꝛc. Das Gleichniß vom Sämann aber (Luk. VIII, 11—15) hat in der Auslegung seine paulinischen Zuthaten wieder ablegen müssen Mark. IV, 14—20.

Wie nun aus Lukas das speziell Paulinische, so ist gleicherweise aus Matthäus das vorzugsweise Petrinische oder das jüdisch Gesetzliche und Nationale von Markus gestrichen und in sein Evangelium nicht aufgenommen worden. Dahin gehört, außer der jüdisch-messianischen Stammtafel und Kindheits-Geschichte (I u. II),

vor Allem die zu Gunsten des Gesetzes und seiner gründlichen Befolgung verabfaßte Bergrede (V—VII) und die den zwölf Jüngern zu günstigen Reden des zehnten Kapitels; dann alle dem Matthäus eigenthümlichen und schon von Lukas aus genannten Gründen entweder ganz beseitigten oder wesentlich umgestalteten Gleichnisse, als namentlich: die auf das Wirken Pauli oder auf sein Verhältniß zu Petro beziehbaren Gleichnisse vom Feinde, der das Unkraut in den Weizen sät (Matth. XIII, 24—30), und von dem Knechte, der seinen Mitknecht um der kleinen Schuld willen mißhandelt (XVIII, 23—35); sodann die dem Judenthum ungünstigen oder Werkverdienst empfehlenden vom königlichen Hochzeitmahle, zu dem die Ersteingeladenen nicht kommen mögen (XXII, 1—14), von den Knechten, die zu verschiedenen Tageszeiten gedungen und endlich alle mit gleichem Lohne für ihre Arbeit belohnt worden sind (XX, 1—16), und von den beiden in den Weinberg geschickten Söhnen (XXI, 28—31); endlich die synergistisch auszubeutenden von dem Kaufmanne, der Perlen sucht ꝛc. (XIII, 44 ff.), und die wegen ihrer Beziehbarkeit auf die zwölf Jünger bedenklichen von den Talenten und den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen (XXV, 1 ff.). Markus hat einzig: das Gleichniß vom Sämann in seiner einfachsten Gestalt (IV, 2—20), das vom still und groß anwachsenden Senfkorne (IV, 30—32) und das von den ungetreuen Weingärtnern, worin das thatsächliche Schicksal Jesu wahrheitsgemäß voraus bezeichnet wird (XII, 1—11) aufgenommen, in der That die einzigen, welche dem Lukas und Matthäus gemeinsam sind, ohne daß sie polemische Veränderungen beim einen oder andern erfahren haben. Ein einziges, vom Samen, der einmal ausgesät im Stillen fortwächst, hat er IV, 26—29 eigenthümlich aus dem Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen in seinem friedlichen Geiste umgestaltet. Der Unkraut säende Widersacher, diese Handhabe der Polemik, ist ausgemerzt.

Der nach Abziehung all dieser für ihn ungeeigneten Stücke von den Evangelien des Matthäus und Lukas zurückgebliebene Stoff ist

nun dem Zwecke entsprechend in und durch einander gewebt, so nämlich, daß er bald dem einen und bald dem andern der beiden gegnerischen Evangelisten im Gange der äußeren Geschichts-Anordnung folgt und nur aus dem parallelen Stücke des Gegners die fehlenden Momente und Worte in den neugemachten Text mit einfügt, auch wohl einen neuen bloß malenden Zug oder Ausdruck von sich aus noch beigiebt. Dadurch entsteht eine ganz eigenthümliche, das versöhnende Zusammenweben des einen mit dem andern schon äußerlich anzeigende Mosaik der beiderseitigen Texte, ein wahres Damastweberstück. Die beiden Gegner sind buchstäblich mit und in einander verwebt, und damit der so gestiftete enge Bund nicht etwa irgendwo wieder gestört und der leicht entzündliche Zunder wieder in Flammen gesetzt werde, ist namentlich das ominöse Wort: *νόμος*, dieser Erwecker und Nährer alles Haders, aus dem Evangelio völlig verbannt. Markus hat es nicht ein einziges Mal genannt, vergl. z. B. II, 26. 27 (coll. Matth. XII, 5), wo die matthäanische Stelle von den im Tempel opfernden Priestern wahrscheinlich um dieses verhängnißvollen Wortes willen ist ausgelassen worden, und XII, 28—31, wo ebenfalls das in den Parallelstellen bei Matthäus (XXII, 40) sowohl, als bei Lukas (X, 26), vorkommende unselige Streitwort nicht steht. Auch die Stelle von der Sendung der Jünger an Johannes den Täufer (Matth. XI, 13. vergl. Luk. XVI, 16) ist vielleicht deßhalb mit weggeblieben, um diesem die mühsam beschwichtigte Feindschaft erweckenden Zauberworte aus dem Wege zu gehen. —

Eben so wenig, als das Wort *νόμος*, braucht Markus auch das Wort *δικαιοσύνη*, oder das zu ihm gehörige Zeitwort *δικαιοῦν*. So läßt er z. B. die Stelle Matth. III, 15. *πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* in der Parallelstelle I, 9. 10, und die Stelle Matth. XXI, 32 in der Parallele XI, 27 — XII, 1ff., desgleichen Matth. XI, 19. XII, 37 in der Parallele III, 13ff. weg. Beide Worte spielten eben im Streite der Juden- und Heiden-Apostel die bedeutendste Rolle.

Sehen wir indessen Gang und Charakter des Evangeliums noch etwas näher an, ohne daß wir, wie im Bisherigen, alle Kapitel im Einzelnen vollständig durchgehen, wiewohl eine genaue Vergleichung des Textes vom Markus-Evangelium mit dem Texte des Matthäus und Lukas durch alles Einzelnste hindurch einem gründlichen Erforscher des Verhältnisses der Evangelienschreiber ganz unerläßlich ist. Doch dürfen wir sie nach den gegebenen Andeutungen Jedem getrost zur Vollziehung selbst überlassen.

---

§. 41.

Gang und Anordnung des Markus-Evangeliums im Allgemeinen und die eigenthümliche Haltung desselben gegen Juden, Zwölfjünger und Pauliner insbesondere.

Kapitel I—IV.

Schon im ersten Verse des ersten Kapitels: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, schlingt Markus die beiden andern Evangelisten verschmelzend in einander. Er nimmt nämlich, wie schon gesagt, seinen Ausgang mit Uebergehung der sich gegenüberstehenden Kindheits-Geschichten von dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu als Gottessohnes. Dazu nimmt er aus dem ersten Verse des Matthäus I, 1. *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* den Namen: „Jesus Christus" und aus dem parallelen Geschlechtsregister des Lukas III, 23. 38 das *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Dann nimmt er aus Lukas III, 4 das: *ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* und aus Lukas VII, 27 die dort auch mit Beziehung auf Johannes den Täufer gebrauchte Stelle: *ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου.* Denn er kommt im Weiteren nicht wieder auf den Täufer zu reden und faßt daher hier alles Wesentliche über ihn zusammen. Die Stelle V. 3. *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ — τὰς τρίβους αὐτοῦ* ist sodann wörtlich aus Matth. III, 3 und in dem gleichen Umfange wie dort hierher gesetzt. Der vierte Vers: *ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν*

τῇ ἐρήμῳ ist sodann wieder aus Luk. III, 2 und das: κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν buchstäblich aus Luk. III, 3 hierher genommen. Der fünfte Vers: ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν ꝛc. so wie der sechste von der Bekleidung und Nahrung des Täufers ist dagegen fast buchstäblich wieder aus Matth. III, 5. 6 und V. 3 hergeholt, und zum Namen Ἰορδάνῃ für fremde mit den Orten und Flüssen des jüdischen Landes durchaus unbekannte Leser der erklärende Beisatz ποταμῷ gemacht. Der siebente und achte Vers endlich schließen sich wieder genauer an Lukas III, 16 an, so jedoch, daß aus Matth. III, 11 das ὀπίσω μου nach ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου und die Wortstellung des achten Verses: ἐγὼ μὲν ἐβάπτισα ἐν ὕδατι entnommen ist.

Die ganze für die Juden empfindliche Rede von der Art, die schon den Bäumen an die Wurzel gelegt sei, wie von dem Zorne Gottes, dem sie nicht entrinnen würden, und von dem Fegen der Tenne und der Feuertaufe, in der die Spreu verbrannt werden solle, ist als zu bitter für die Juden entfernt.

Der Ordnung der beiden Vorgänger folgend kommt dann die Taufgeschichte Jesu V. 9—11, in welcher hauptsächlich Matth. III, 13—17 benützt worden ist, doch nicht ohne Beiziehung von Worten und Construktionen aus Luk. III, 21. 22, z. B. des ἐγένετο am Anfange und des σὺ εἶ ὁ υἱός μου ꝛc. am Ende. Bei ἦλθεν Ἰησοῦς V. 9 mußte natürlich der Beisatz ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας gemacht werden, da von Geburts- und Wohnort Jesu im Vorigen noch nichts enthalten war.

Die Versuchungsgeschichte, welche, den beiden andern Evangelien entsprechend, weiter V. 12. 13 folgt, ist wohl nicht bloß um des Strebens nach Kürze willen in zwei Verse zusammengezogen und auf die unerläßlichste, allgemeine Angabe: πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ eingeschränkt. Der merkwürdig gefundene Zusatz: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων ꝛc. V. 13 läßt einen dogmatischen Grund dafür vermuthen, warum Markus jene bekannte Ausführung der einzelnen Versuchungen bei Lukas und Matthäus umging. Er

wollte vielleicht Jesum als zweiten Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ 1 Cor. XV, 45—47) als zweiten unmittelbaren Sohn Gottes, wie er ihn gleich am Anfange genannt hat, in ähnlicher Weise wie den ersten Adam mit Thieren leben und von dem Verführer, der Schlange, in diesem Zustande versucht werden lassen; nur mit dem Unterschiede, daß jener erste in der Versuchung gefallen, dieser zweite ohne Sünde geblieben sei. Die Engel Gottes sind ihm als dienende Geister oder mit ihm umgehende Brüder in dieser Versuchungszeit zur Seite gestellt — ebenfalls paradiesisch.

In dem weiteren, aus Matth. IV, 12—17 und 18—22 genommenen und namentlich von V. 16—20 fast buchstäblich beibehaltenen Abschnitte ist nichts Bedeutenderes anzumerken, als etwa der Beisatz: πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ V. 15, welcher im Munde des eben erst auftretenden Jesus weniger passend erscheint, als im Munde der ein bereits fertiges Evangelium nach seinem Tode verkündenden Apostel. Markus legt also die Apostelpredigt, wie er sie aus dem Munde eines Paulus und Petrus oft genug gehört haben mochte, hier Jesu selbst in den Mund zu einer Zeit, wo der Gegenstand des Evangeliums erst noch im Werden begriffen war.

Mit Ueberspringung der Bergrede des Matthäus geht Markus im 21—28. Verse nun zu Lukas IV, 31—37 über. Den Umstand aber, daß die Bergrede jetzt wirklich übersprungen sei, zeigt er durch die Worte des 22. Verses: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, welche buchstäblich vom Schlusse der Bergrede Matthäi VII, 29 hierher versetzt worden sind, an. Denn in der hier eigentlich wiedergegebenen Stelle des Lukas IV, 31 ff. sind im 32. Verse andere Worte von der Lehrkraft Jesu gebraucht.

Der weitere Abschnitt von Petri Schwiegermutter, von ihrer Heilung und den Heilungen vieler anderer zu ihm gebrachten Kranken, dann von seinem Entweichen in die Einsamkeit V. 29—39, ist ebenfalls nach Lukas IV, 38—43 hier angefügt. Nur sind auch aus dem parallelen Berichte des Matthäus VIII, 14 ff. manche

Ausdrücke und Angaben benützt, wie das *κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς* V. 31, und der Ausdruck *ὀψίας δὲ γενομένης* V. 32, während *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* den Lukas IV, 40 vertritt. Daß das Haus des Simon hier auch dem Andreas mitgehört (V. 29) und Jakobus und Johannes anwesend sind, so wie die Eigenthümlichkeit, daß Petrus V. 36 den entwichenen Jesus gleichsam als Abgeordneter und Sprecher des suchenden Volkes zurückzurufen sucht, während bei Lukas IV, 42 das Volk selber geht, ist nur insofern charakteristisch, als dem Petrus dadurch etwas mehr Bedeutung beigelegt wird in der Weise des ersten Evangelisten.

Die Geschichte vom Aussätzigen V. 40 ff. ist mit Weglassung der für Petrus nicht durchaus günstigen Erzählung Luk. V, 1—11 nach der Reihenfolge des Lukas V, 12—16 und auch seiner Darstellung gemäß hier angereiht. Nur wenige Worte, wie *ἐκαθαρίσθη* V. 42 und *ὅρα μηδενὶ εἴπῃς* V. 44 sind aus der gleichen Erzählung bei Matthäus VIII, 2—4 in den Text eingewebt worden.

Durch's ganze zweite Kapitel und bis zum neunzehnten Verse des dritten geht sodann Markus genau an dem geschichtlichen Faden des Lukas durch dessen fünftes und bis zum neunzehnten Verse des sechsten Kapitels fort, indem er nur aus den parallelen Erzählungen des Matthäus die ihm zweckmäßig scheinenden Worte und Ausdrücke in seine Darstellung aufnimmt, z. B. auch im Apostelverzeichnisse den Namen *Θαδδαῖος* III, 18 statt des *Ἰούδας Ἰακώβου*, den Lukas VI, 16 dafür hat. Zugleich setzt er hie und da aus eigenen Mitteln eine nähere Bestimmung hinzu, z. B. zum Namen *Λευΐν* II, 14 den Beisatz: *τὸν τοῦ Ἀλφαίου*, zur Geschichte vom Essen der Schaubrode durch David die Zeitbestimmung *ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως* II, 26. Und den gegen die Anhänger des altmosaischen Wesens gerichteten Beisatz des Lukas V, 39. *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν* beseitigt er wieder. Andere minder wichtige, bloß ausmalende oder bestimmter und eleganter bezeichnende Abänderungen, in denen sich eben der Ueberarbeiter kund giebt, übergehe ich hier.

Sobald er im Verfolg seiner Geschichte an der Bergrede des Lukas (VI, 20) und den nach ihr folgenden paulinischen Geschichten des siebenten Kapitels Lucä angelangt ist, springt er von diesem ab und geht an dem geschichtlichen Faden des Matthäus da weiter, wo er im Matthäus zuletzt stehen geblieben war, nämlich bei der Geschichte XII, 22 ff. von der Sünde wider den heiligen Geist. Beachtenswerth ist es aber im höchsten Grade, wie schonend Markus in dieser Geschichte III, 22—30 sich gegen das Judenthum beweist. Wie er bei der Predigt Johannis des Täufers die harten Worte gegen Juden und Pharisäer beseitigt hatte, so läßt er auch hier wieder die ganze harte Strafrede Jesu Matth. XII, 33—45, worin namentlich die letzteren als faule, jeder guten Frucht unfähige Bäume bezeichnet und unter die Niniviten und die Königin vom Südlande heruntergesetzt werden, weg; selbst den noch gelinden Ausspruch (Matth. XII, 27): *οἱ υἱοὶ ὑμῶν — ὑμῶν ἔσονται κριταί* beseitigt er und geht III, 31—35 so schnell als möglich zur Geschichte von der Mutter und den Brüdern Jesu, die ihn sprechen wollen und damit die bekannte Erklärung Matth. XII, 48 ff. veranlassen, fort.

Bemerkenswerth ist in dieser Erzählung die Auskunft, die er zwischen Matthäus l. l. und Lukas VIII, 19—21 trifft. Um nämlich nicht mit Matthäus gerade nur die Zwölfe als Mutter und Brüder von Jesu bezeichnen zu lassen und doch auch nicht bloß allgemein mit Lukas zu sagen: *Μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες*, läßt er Jesum auf den ganzen um ihn sitzenden *ὄχλος*, also die Jüngerschaft im weitesten Verstande (Mark. III, 34, vergl. 32) hinblicken und diese als seine Mutter und seine Brüder bezeichnen.

In der nach der Geschichtsfolge des Matthäus XIII, 1—23 nun angereihten Parabel vom Sämann und ihrer Auslegung IV, 1—20 ist abermals die Milderung zu beachten, mit welcher er die gegen das Judenvolk im Ganzen harte Stelle Matth. XIII, 11—15 beschränkt und verkürzt wiedergiebt V. 11. 12, und durch den Beisatz *τοῖς ἔξω* auf einen weitern Kreis ausdehnt, während er dagegen

mit Lukas VIII, 10 f. auch die Seligpreisung der engern zwölf Apostel (Matth. XIII, 16 ff.) bei Seite läßt. Er schont mehr das ganze Volk und läßt die aus ihm ausgewählten Zwölfe bescheidener zurückstehen, als es Matthäus thut. Denn statt die erleuchteten Augen derselben mit Matthäus l. l. preisen zu lassen, spricht er V. 13 vielmehr tadelnd zu ihnen: *οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην; καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;* vergl. auch V. 33. *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν.* — Die paulinischen Zusätze, welche Lukas VIII, 12 ff. in der Auslegung dieses Gleichnisses macht, thut Markus, wie schon gesagt, wieder weg und hält sich darin genau an Matthäus. Er will weder dem Einen noch dem Andern zu nahe treten.

An dieser jedenfalls geeignetsten Stelle kann es jedoch Markus nicht unterlassen, indem er dem Lukas (VIII, 16 ff.) folgend an die Auslegung dieses Gleichnisses die Rede vom Lichte, das auf den Leuchter gestellt werden müsse, und vom Offenbarwerden alles Verborgenen, und vom rechten Auffassen des Gehörten von Seiten der Jünger anschließt, diesen Jüngern durch das V. 24 hinzugefügte: *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν* eine leise aber doch ernste Mahnung von Jesu geben zu lassen. Der Sinn dieser Stelle V. 21—25 und der daran gereihten, theilweis umgeformten, Gleichnisse V. 26—32 ist doch wohl der: Ihr, denen die Erkenntniß des *μυστήριον* des Gottesreichs gegeben ist (V. 11), seid damit zu Lichtbringern für die Welt bestimmt. Denn durch euch wird der im Stillen von mir ausgesäte Same des Gottesworts weiterhin und öffentlich ausgestreut werden (V. 21. 22). Seht also wohl zu, wie ihr ihn auffaßt, wie und was ihr aussät. Denn je nachdem ihr Samen ausstreut, wird euch eine Vergeltung bringende Saat und Frucht daraus erwachsen (V. 24. 25) und zwar unhintertreiblich daraus erwachsen. Denn ist der Same einmal ausgestreut, so wächst er unaufhaltsam von selbst fort, auch ohne daß wir's wollen und befördern, und bringt endlich ungeheißen die reife Frucht (V. 26—29). Dies ist zumal im Reiche Gottes der Fall, das ja gerade berufen

ist, aus dem kleinen Senfkorne zum großen weithinschattenden Baume anzuwachsen. Die Lehre für die in sich selbst zwiespältige Jüngerschaft und ihr gegenseitiges Verhalten bei der Verkündigung des Evangeliums Jesu liegt, dünkt mich, auf der Hand.

Da ihn das Gleichniß vom Sämann wieder in's achte Kapitel des Lukas geführt hat, so geht er an der Hand dieses Evangelisten von Vers 35 ff. coll. Luk. VIII, 22 ff. in der Erzählung weiter, natürlich immer mit Einwebung der Parallelen bei Matthäus und mit Beseitigung der dem Charakter des Lukas eigenthümlich zugehörenden Parteilichkeiten, wie der knechtischen Anrede: *Ἐπιστάτα, ἐπιστάτα* Luk. VIII, 24, der herben Frage: *ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν* ib. V. 25, die er in das mildere: *πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν* V. 40 umwandelt. Doch läßt er V. 41 das *φοβηθῆναι φόβον μέγαν* statt des freundlicheren *ἐθαύμασαν* Matth. VIII, 27 stehen.

---

§. 42.

Fortsetzung. Kapitel V—VIII incl.

Das fünfte Kapitel durch hat er, dem Zuge des Lukas VIII, 26—56 nachgehend, die Geschichten von dem Besessenen zu Gadara, vom Töchterlein Jairi und dem blutflüssigen Weibe erzählt. Hier folgt er fast durchgängig dem Lukas. Er hat nur einen Besessenen und läßt diesen nach der Heilung V. 19. 20 nicht mit Jesu gehen, sondern Jesus heißt ihn, wie bei Lukas, unter den Seinigen, also den Heiden, bleiben und ihnen, gleichsam als erster von Christo noch bei Lebzeiten bestellter Heidenapostel, die Gnadenthat Jesu und den Glauben an ihn verkündigen. Offenbar ist dies Geheiß Jesu an den Heiden, nämlich die Wunderthat allwärts zu erzählen, während er sonst den geheilten Juden so strenges Stillschweigen befiehlt, vergl. V. 43, in diesem paulinischen Verstande zu erklären und nicht ohne Absicht hervorgehoben.

In der Geschichte vom Töchterlein Jairi ist die paulinische Ausführung des Lukas auch hier, V. 36 ff., beibehalten. Aber auch

dem Judenobersten Jairus hat Markus die zutrauenvolle Anrede an Jesum, wie sie ihm Matthäus IX, 18 zutheilt: *ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτὴν καὶ ζήσεται* im 23. Verse gelassen, während sie Lukas VIII, 41 und 42 ihm als einem Juden entzogen hatte. Und auch in der Erzählung vom Begleite der 4 bevorzugten Jünger hat er durch die Einschiebung der Worte: *παραλαβὼν τὸν πατέρα τοῦ παιδίου* 2c. *καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ* im 40. Verse die Mitgenommenen von den durch Jesum Ausgetriebenen so bestimmt unterschieden, daß selbst die Möglichkeit einer solchen Auffassung, wie sie Lukas VIII, 54 im *ἐκβαλὼν πάντας* zuläßt, als seien diese Jünger ausgetrieben worden, ganz abgeschnitten wird.

Die sorgsamere Anordnung der Geschichte unter den Gadarenern, indem nämlich Markus (V) V. 3—5 Alles, was zur Schilderung des früheren Zustandes des Besessenen gehört, vorher zusammenstellt, ehe er sein Zusammentreffen mit Jesu erzählt, während Lukas VIII, 29 nach diesem Zusammentreffen V. 28 nachschleppend noch etwas von dieser Schilderung nachbringt, zeigt wieder den Ueberarbeiter, der freilich auch sonst nicht verkannt werden kann *). — Solche genauere Zahlangaben, wie die, daß die Schweineheerde der Gadarener circa 2000 Stück stark und die Tochter des Jairus zwölf Jahre alt gewesen sei (V. 13 u. 42) und der Prunk mit hebräischer Sprachkenntniß in den Worten *Ταλιθὰ κοῦμι* V. 41 trägt zur Hauptsache wenig aus. Die erstere soll vielleicht der durch die Willkürlichkeiten des Lukas-Evangeliums erschütterten Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte wieder mehr Haltung und authentisches Gepräge geben. Sie kommt, wie schon von Andern bemerkt worden ist, häufig bei Markus vor. Letztere liebt Markus auch sonst;

*) Eine ganz ähnliche Zusammenstellung zusammengehöriger Theile ist VI, 2, wo die Frage *πόθεν τούτῳ ταῦτα*, die Matthäus in der Parallelstelle XIII, 56 rekapitulirend nachbringt, ebenfalls voran zu den andern Fragen, die bei Matthäus V. 54 mit *πόθεν* anfangen, gestellt wird. Man vergleiche ferner VIII, 7, wo ebenfalls das von den Fischlein bei Matthäus in zwei Versen (XV, 34. 36) Gesagte, in Einem zusammengesagt wird.

vergl. *Κορβᾶν* VII, 11. *Ἔφφαθα* VII, 34. *Ῥαββὶ* IX, 5. XI, 21. XIV, 45. *Βαρτίμαιος* X, 46. *Ῥαββουνὶ* X, 51. *Ἀββᾶ* XIV, 36 ꝛc.

Es folgt VI, 1—6 wieder eine Erzählung aus Matthäus (XIII, 53—58), genau von der Stelle dieses Evangeliums genommen, von welcher Markus (IV, 34) zuletzt zu Lukas abgesprungen war. In ihr ist nur die berühmtgewordene Abänderung des: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* Matth. XIII, 55 in: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας* im 3. Verse zu bemerken. Der Grund ist auch hier wohl ein dogmatischer. Jesus, der I, 1 als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* eingeführt wurde, soll nicht als Sohn Josephs, der er im Grunde auch nicht ist, bezeichnet werden, sondern Sohn Gottes und Maria's auch im Munde der noch nicht gläubig gewordenen Juden bleiben. Die Bezeichnung als *τέκτων* ist für den Herrn unbedenklich, da ihn doch jeder als den göttlichen Lehrer und Heilbringer kennt. Zugleich wird auch damit, daß sie ihn für nichts Höheres als einen Zimmermann ansehen, der unempfängliche Sinn der Nazarener (4—6) offenkundiger dargelegt.

Vers 7 ff. wird wieder zu der Stelle des Lukas IX, 1 ff., an der er so eben verlassen worden war, zurückgekehrt und bis V. 16 bei ihm geblieben, wo dann wieder zu der kaum verlassenen Stelle des Matthäus XIV, 1 ff. übergesprungen und so von einem zum andern abgewechselt wird. Denn kaum hat Markus V. 16 bis 29 die Geschichte von der Enthauptung Johannis, nur mit mehr Sorgfalt im Ausdrucke und einzelnen Angaben *), als Mat-

*) Zu diesen Beweisen größerer Sorgfalt im Ausdrucke rechne ich z. B. V. 18 die Nennung des Namens: *ἔλεγε — τῷ Ἡρώδῃ* statt des Pronomens *αὐτῷ* (Matth. XIV, 4). Denn durch das unmittelbar vorangegangene *Φιλίππου* wird das Pronomen hier in seiner Beziehung zweideutig. — Dann ist in demselben 18. Verse die Rede: *οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου* besser, als das bloße: *οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν αὐτήν*, da in dem *γυναῖκα τοῦ ἀδ.* der Grund des Unrechts mit angegeben ist. Ebenso ist Vers 19 gut eingeschoben, Vers 20 und 21 viel lebhafter, und Vers 22 durch seine vielen Partici-

thäus XIV, 1—12, erzählt, so springt er vom 30—33 Verse wieder zu Lukas IX, 10. 11, dann von V. 34 wieder zu Matthäus XIV, 14 über. Da indeß die Erzählungen des Lukas und Matthäus an diesem Punkte beiderseits in der Speisung der Fünftausende zusammengehen, so hat er damit beide von selbst beisammen. Doch hält er sich in der Darstellung der Speisung hauptsächlich an den lebhafteren Lukas, geht aber dann vom 45. Verse ununterbrochen mit Matthäus fort.

Im siebenten Kapitel nimmt er sogar die Erzählungen aus Matth. XV, von dem Tadel, den Jesus gegen die Pharisäer wegen Uebertretung des mosaischen Gesetzes um ihrer Menschensatzungen willen ausspricht, auf — eine Erzählung, die Lukas wegen der darin enthaltenen indirekten Empfehlung des mosaischen als eines unverkümmert festzuhaltenden Gesetzes beseitigt hatte. Und auch in dieser Erzählung zeigt er wieder seine schon öfters bemerkte Vorliebe für die Juden, indem er VII, 16 ff. abermals die für die Juden empfindlichsten Worte Jesu Matth. XV, 13. 14 wegläßt, worin sie als Pflanzen, welche sein Vater nicht gepflanzt habe und die ausgereutet werden müßten, und als Blinde, die sich und andere in die Grube stürzen, bezeichnet werden.

Andrerseits ist aber auch in der Erzählung vom kananäischen Weibe V. 24—30 das grellste und ausschließendste Wort Jesu: *ουκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* Matth. XV, 24, als für die Heidenchristen störend, weggelassen und überhaupt die Ungeneigtheit Jesu gegen das Weib durch die Erklärung (V. 24), daß Jesus Niemanden habe sehen wollen und gewünscht habe, verborgen zu bleiben, bedeutend ge-

---

pien seiner griechisch. Besonders aber ist die Wendung Vers 24, nach welcher das Mädchen nach dem Schwure erst hinausgeht, um sich von der Mutter anweisen zu lassen, wahrscheinlicher, als daß sie vorher schon unterrichtet gewesen sei (*προβιβασθεῖσα* Matth. XIV, 8), da ja ein solches Versprechen von Seiten des Königs von der Mutter schwerlich konnte vorausgeahnet sein. Die Erzählung des Markus ist wenigstens nach meiner festen Ueberzeugung die überarbeitende.

mildert, wo nicht völlig entschuldigt. Denn keinesfalls kann nun sein Benehmen als ein Ausfluß oder gar als eine Darlegung des Bewußtseins angesehen werden, daß er ausschließlich nur für die Verlornen vom Hause Israel gesendet sei, da er dieses erklärende Wort schon gar nicht von sich giebt. Die ganze Geschichte ist dadurch in ihrer Bedeutung wesentlich umgewandelt.

Im achten Kapitel V. 12 zeigt sich in der Geschichte, worin die Pharisäer und Sadduzäer das Himmelszeichen fordern, im Vergleiche mit Matthäus XVI, 3. 4. recht stark die milde, ja liebende, Gesinnung des Markus gegen die Juden. Statt ihnen harte Worte wie *ὑποκριταί* und *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* zu geben, seufzt Jesus tief im Herzensgrunde und spricht, wie wenn's ihm eine tiefe mitleidvolle Bewegung nicht anders zuließe, nur wenige, sehr milde, Worte und geht wie wehmüthig in sein Schiff zurück. — Auch wird im folgenden Geschichtchen V. 15—21 nicht, wie bei Matthäus XVI, 12, der Sauerteig der Pharisäer geradezu als die ganze Lehre derselben bezeichnet. Er schont auch damit das Volk und seine Lehrer. Dagegen werden die Zwölfe (welche in ihrem Matthäus-Evangelium so scharf gegen die Verstocktheit der Juden und ihrer Lehrer sprechen lassen) um so strenger im 17. 18. Verse um ihres Unverstandes willen angelassen, wie denn auch VI, 52 von Markus ganz besonders über sie bemerkt wird, daß ihr Herz ein verstocktes gewesen sei. Er vertritt hier gleichsam die Stelle des bei diesen Abschnitten mit seinem Parallelismus uns mangelnden Lukas. Ihnen, den Jüngern, läßt er die strafenden Worte Jesaiä sagen, die diese bei Matth. (l. l.) ihrer Verherrlichung wegen den Juden sagen ließen. —

In der Geschichte vom Bekenntnisse Petri V. 29. 30 fehlt auch der diesen verherrlichende Beisatz des Matthäus XVI, 17 ff. Aehnlich war auch VI, 50. 51 bei der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meere die Einschaltung vom vertrauensvollen Mitwandeln Petri auf Christi Worte hin (Matth. XIV, 28—31) weggelassen worden. Dagegen ist hier V. 32. 33 das Abweisen Petri

und Bezeichnen seiner als eines Versuchers beibehalten. — Kap. IX zwischen V. 32 und 33 ist die Geschichte vom Stater Matth. XVII, 24—27, in welcher Petrus in vertraulicherem Verhältnisse mit Jesu erscheint, ebenfalls nicht aufgenommen.

---

§. 43.

Fortsetzung. Kap. IX—XIII.

In der Verklärungsgeschichte IX, 2—8 hat Markus sich an Matthäus XVII, 1—6 angeschlossen. Er läßt V. 4 den Inhalt der Unterredung Jesu mit Moses unbestimmt und sucht selbst der Darstellung des Lukas, nach welcher man dessen Bemerkung (IX, 33) *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* nur so verstehen kann, daß Petrus aus Schlaftrunkenheit nicht gewußt habe, was er rede, dadurch in etwas zu begegnen, daß er V. 6 ausdrücklich bemerkt, er sei aus Betroffenheit über die himmlischen Erscheinungen verwirrt, also nicht schlaftrunken gewesen: *ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι.* Deßhalb läßt er auch die von Lukas zu der besprochenen Darstellung benutzten Verse des Matthäus XVII, 7. 8, nach welchen Jesus die Jünger anrührt und aufstehen heißt und sie dann die Augen erheben, — ganz weg.

Im 13. Verse ist das die Judenschaft betreffende Wort Jesu Matth. XVII, 12 abermals milder gefaßt. Die harten Ausdrücke *οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν* sind weggelassen und das übriggebliebene *ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν* ist durch den Beisatz: Gottes Rathschluß habe es so haben wollen: *καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν* viel milder gemacht. Markus nähert sich damit der Darstellung des Johannes, welcher den Tod Jesu als eine freiwillig von ihm übernommene und zum Heile der Menschheit von Gott ursprünglich gewollte Aufopferung auffaßt und angiebt, während bei Matthäus die Schuld seines Todes vielmehr auf Rechnung der Juden und ihrer verstockten Führer im Geistigen fällt. Daher auch bei Matthäus der Eifer gegen die Pharisäer und ihre boshafte Verstockung viel durchgehender und

greller erscheint, während ihn Markus fast durchgehends gemildert oder ganz beseitigt hat.

In dem übrigen Theile dieses Kapitels V. 14—40 ist hauptsächlich der parallele Abschnitt des Lukas IX, 37—50 wegen seiner größeren Lebhaftigkeit vor Matthäus benutzt. Doch hat sich hier Markus in seiner Stellung zur Zwölfjüngerschaft möglichst unparteiisch zwischen Lukas und Matthäus zu halten gesucht. Er hat V. 32 die Anschuldigung, daß sie das Wort Christi von seinem Tode nicht verstanden hätten, aus Luk. IX, 45, wiewohl gemildert, aufgenommen. Ebenso hat er das offenbar zu Gunsten Pauli beigebrachte Gebot Jesu, Luk. IX, 50: „auch einen solchen, der nicht mit ihnen gewandelt sei, in seiner Wirksamkeit für Christum nicht zu stören!" im 39. 40. Verse beibehalten und durch den gemachten Beisatz: *οὐδεὶς γάρ ἐστιν, ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με* für den bei Lukas beabsichtigten Zweck noch verstärkt. Denn dieser Beisatz läßt sich leicht zu Gunsten des nicht mit Jesu gewandelten aber durch Wunder vielfach beglaubigten Heidenapostels deuten. Dagegen kommt nun der nächsten oder Zwölf-Jüngerschaft hinwiederum zu Gute, daß er den Vorwurf des Unglaubens, der über sie Matth. XVII, 20 ergeht, von ihnen nimmt (vergl. V. 29) und diesen Unglauben, wiewohl als einen in der Heilung bereits begriffenen, dem Vater des besessenen Knaben V. 23. 24 auferlegt. — Und dann läßt er im 41. Verse ihnen die Verheißung aus Matthäus X, 42 zu Gute kommen, daß ein ihnen als Jüngern Jesu gereichter Labetrunk nicht solle unvergolten bleiben.

An diesem vor allen andern dazu geeigneten Platze, wo er jedem der beiden Theile seine Gerechtigkeit erwiesen hatte, wo sie vom eiteln Wettstreit unter einander zur Liebe, die dem andern dienen und darin groß sein will (V. 35), ermahnt und vor Aergerniß, das durch sie den Gläubigen könne gegeben werden, gewarnt worden waren (42 ff.), — läßt er dann (V. 50) an sie, das Salz, das andere vor Auflösung bewahren soll, d. h. an alle

Apostel, die Aufforderung zum Frieden unter sich, bescheiden aber nachdrucksvoll, ergehen: „Εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις“ ruft er den Entzweiten zu; nur durch friedlich liebenden Sinn werdet ihr geschickt bleiben, das Salz der Erde zu sein. Denn nur in Liebe und Frieden bewahrt ihr den Geist Gottes, den allein heiligen und allein heiligenden in eurem Innern. Mit eurem Zwiespalte aber gebt ihr den andern Gläubigen, zumal den Schwachen, Aergerniß und vergiftet sie, statt ihnen ein heilsames Salz zu werden.

In diesem Sinne muß auch das räthselhafte Wort Vers 49: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται· καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται seine Erklärung finden. Mir scheint es nämlich eine Hindeutung auf den Märtyrertod des Petrus, wie des Paulus, zu enthalten. Denn πῦρ ist überall im Alten wie im Neuen Testamente das stehende Bild für: Prüfung und Züchtigung von Gott, namentlich für die schwerste Heimsuchung durch den Tod. So ist es eben auch V. 48 gebraucht. Und der Sinn des 49. Verses ist der: „denn durch Prüfungsfeuer wird Jeder erst wahrhaft gesalzen d. h. zum rechten vernünftigen Geiste gebracht. Erst dann, wenn es in's Feuer kommen soll, d. h. zum Tode schon gerüstet und zubereitet ist, kommt an das Opferthier Salz. So, meint er, sei auch zu Paulus und Petrus und zu den Ihrigen der rechte Geist erst da zurückgekehrt, als sie im Feuer des Todes Gott gleichsam geopfert wurden. Denn da erst sei der Geist des Friedens, dies wahre Salz des Lebens, zur Kirche Christi zurückgekommen. Sie sollen's nun auch festhalten und unter sich in Frieden bleiben. — Mit dieser Mahnung hat Markus eigentlich die ganzen übrigen von ihm beseitigten Reden des XVIII. Kapitels Matthäi erspart. Denn in diesem Friedensworte sind sie sämmtlich zusammengefaßt.

Er fährt daher im 10. Kapitel mit dem neunzehnten Kapitel des Matthäus fort und nimmt darin dessen XIX. und XX. Kapitel durch, indem er, abgesehen von der auch sonst stets fortgehenden Einarbeitung der Parallelen des Lukas (XVIII), nichts gerade

Bemerkenswerthes darin abändert. Nur in der Verhandlung der Gesetzesfrage über die Ehescheidung, die natürlich Lukas schon als solche und wegen der darin vorkommenden Berufung auf's mosaische Gesetz nicht aufgenommen hat, ist die dunkle Stelle von den Eunuchen Matth. **XIX**, **12**, als gar zu judaisirend (?), von Markus V. **9** ff. weggelassen; und auch das Gleichniß von den in den Weinberg gedungenen Arbeitern (Matth. **XX**, **1** ff.) ist, wie schon erwähnt (§. **40**), weggethan worden. — In der Erzählung vom Blinden zu Jericho hat Markus nur Einen Blinden, wie Lukas, nicht wie Matthäus, zwei. Und im **47**. Verse verräth Markus durch die Worte: *καὶ ἀκούσας, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖός ἐστιν* ziemlich deutlich, daß er den Lukas vor sich hatte. Denn dieses *ἀκούσας, ὅτι — ἐστιν* ist eine Antwort, welche nothwendig die bei Lukas **XVIII**, **36** vorangehende Frage: *ἐπυνθάνετο τί εἴη τοῦτο* voraussetzt, die Markus im Lukas gelesen und in seinen Text aufzunehmen sich, wie es scheint, vorgesetzt hatte. Unglücklicher Weise aber hatte er sie bloß in Gedanken behalten und so müssen wir sie eben aus Lukas vervollständigend herübernehmen. — Durch den zugesetzten Namen Bartimaios hat Markus die ganze Tendenz des Lukas-Evangeliums, bei diesem Blinden an Paulus denken zu lassen, auf die einfachste Weise zu nichte gemacht, wenn nicht dieser Bartimaios בַּר תָּמִים, Sohn der Lauterkeit, nur ein veränderter aber gleichgeltender Name mit Zacchäus זַכַּי, der Geläuterte, Gereinigte, ist.

Im **XI**. Kapitel, welches dem **XXI**. des Matthäus entspricht, ist nicht nur das bemerkenswerth, daß Markus zwei dort zusammenhängende Erzählungen zweimal getrennt und vier selbstständige in der Zeit anders als bei Matthäus auf einander folgende daraus gemacht hat, nämlich **XI**, **1**—**11** und **15**—**19** bilden bei Matthäus (**XXI**, **1**—**17**) die eine und V. **12**—**14** und **20**—**24** die andere (Matth. **XXI**, **18**—**22**); und daß er die Angabe V. **18** nach Lukas **XIX**, **47** gemacht und die Rede vom bergversetzenden Glauben und gläubigen Gebete mit der Ermahnung zur Vergebung

ebenfalls nach Lukas XVII, 3—5, nur in umgekehrter Ordnung wie dort, (23—26) verbunden hat. Sondern noch weit beachtenswerther ist der ächtpaulinische Zusatz *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* zu *ὁ οἶκός μου — οἶκος προσευχῆς κληθήσεται* im 17. Verse: Gottes Haus soll also allen Völkern ein Bethaus werden.

Und ebenso beachtenswerth ist die abermalige Beseitigung von dem Vorwurfe des Unglaubens, welcher Matth. XXI, 21 den Jüngern wiederholt gemacht wird. Denn in der Parallelstelle V. 22 ist er in die milde Aufforderung: *ἔχετε πίστιν θεοῦ* verwandelt. — Und endlich ist die Schonung des jüdischen Volkes hier wieder zu bemerken, indem die harte Stelle Matth. XXI, 28—32 von den beiden Söhnen, deren einer den Willen des Vaters nur mit heuchlerischen Worten zu thun vorgab, aber in Wahrheit nicht gethan hat, und von der Unverbesserlichkeit der Juden, vor denen die Hurer und Zöllner in's Reich Gottes eingehen würden, nach V. 33 abermals weggethan worden ist.

Dieselbe Schonung kommt uns auch im zwölften Kapitel V. 11 am Schlusse des Gleichnisses von den ungetreuen Weingärtnern wieder entgegen. Denn auch da ist das schwere Wort Jesu Matth. XXI, 43 ff., welches so unumwunden ausspricht: „das Reich Gottes werde von ihnen genommen und Andern gegeben werden" und das andere: „wer auf den verworfenen Stein falle, werde sich selbst zerschmettern," — nicht hergesetzt.

Diese Liebe für's Juden-Volk spricht sich weiter auch gegen den Schriftgelehrten, der nach dem ersten und vornehmsten Gebote fragt, V. 28—34, aus. Denn er antwortet so ganz im Sinn und Geiste Jesu, daß dieser nicht umhin kann, ihm zu erklären, er sei vom Reiche Gottes nicht fern, ganz ähnlich, wie X, 21 ff. über jenen andern, der nach dem Wege zum ewigen Leben fragt, von Markus V. 21 berichtet wird, Jesus habe ihn um seiner Gesetzerfüllung willen lieb gewonnen und liebreich angeblickt. — In diesem Kapitel V. 41—44 steht dann daneben auch die einzige Geschichte, welche Markus allein mit Lukas (XXI, 1—4) theilt,

nämlich die ganz aus paulinischem Geiste geflossene von der armen Wittwe, welche die höher als alles Gold der Reichen gewertheten Heller in den Gotteskasten einwirft. Sie war zu gemüthvoll und innig, als daß Markus seinem Grundsatze, nichts, was Lukas in seinem Evangelio allein ohne Matthäus berichtet, aufzunehmen, nicht einmal hätte untreu werden dürfen.

Das Gleichniß vom großen Abendmahle dagegen (Matth. XXII, 1 ff.) ist, weil es dem Volke Israel hartfallen mußte, abermals weggelassen; und die ganze ernste Strafrede des Matthäus (XXIII) gegen die Pharisäer ist in den kurzen und nur beiläufigen Worten V. 38—40 so mild als möglich abgethan, indem sich Markus gewiß gerade da lieber als je an Lukas XX, 45—47 angeschlossen hat. Vielleicht aus Dankbarkeit dafür, daß dieser über eine dem Vaterland und Volk liebenden Herzen Marci so bittere Stelle so leicht und freundlich weggeholfen, hat er ihm die Erzählung von der armen Wittwe auch aufgenommen.

Am feinsten aber zeigt sich diese zarte Schonung des Markus gegen das unglückliche Judenthum im nächsten dreizehnten Kapitel, welches fast durchgängig das XXIV. des Matthäus, nur hie und da, z. B. V. 11—13 und V. 37, mit Hereinziehung paralleler Stellen aus Lukas wiedergiebt. Während Lukas XXI, 20—25 in diesem Abschnitte seiner Empfindlichkeit gegen die Judenschaft recht freien Athem läßt und in den unumwundensten Ausdrücken, mit ausdrücklicher Nennung der Namen, von Jerusalems Zerstörung und Untertretung, wie von Gefangenschaft des ganzen Volkes, spricht und dieses über sie kommende Schicksal recht geflissentlich als einen Zorn Gottes über dieses Volk (ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ) bemerklich macht, — sucht Markus, da er die Ankündigung dieses harten Schicksals nicht ganz umgehen kann, sie doch wenigstens in den möglichst zarten und verdeckten Worten vorzutragen. Hätte wohl eine zartere, den tiefen, sich von dem harten Anblicke wie mit zerrissenem Gemüthe wegwendenden, Schmerz deutlicher verrathende Bezeichnung für den im Heiligthume endlich stillestehenden Verwüstungsgräuel gefunden

werden können, als die im 14. Verse gebrauchte: ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ: „da hätte er nicht hinkommen sollen!"

Aber auch in anderer Hinsicht zeigt sich gerade in diesem so schwierigen Kapitel die zartvermittelnde, jedweder Mißdeutung vorbeugende, Behutsamkeit des Markus. Mit weiser Sorgfalt ist zwischen V. 10—13 die Stelle Matth. XXIV, 10—12 bloß auszugsweise und mit Ausfüllungen aus der Parallele des Lukas wiedergegeben, so daß die Worte vom Abfall vieler schon Gläubiggewordenen (σκανδαλισθήσονται πολλοί) und von falschen Propheten, durch welche die Gesetzesverachtung (ἀνομία) überhand genommen habe (πληθυνθῆναι Aorist bei Matthäus), vermieden wurden. Denn sie waren leicht auf Paulus und seine ἀνομία zu beziehen.

Ebenso ist zwischen Vers 32 und 33 die Stelle von Noah und Loth's Weibe, die Lukas XVII, 26 so sehr zu Ungunsten der Zwölfe gewendet hat, und die ebenfalls polemisch ausdeutbare vom Annehmen des einen und Verwerfen des andern unter zwei Gliedern derselben Hausgenossenschaft ausgelassen. Und endlich ist in dem V. 34 f. erzählten Gleichnisse vom Herrn, der bei seinem Verreisen Knechte zu Wächtern seines Hauses hinterläßt, Alles so allgemein und so behutsam gesagt und von aller Erwähnung eines πιστός und κακός δοῦλος (Matth. XXIV, 45—51) so sorgfältig Umgang genommen, daß durchaus jede bittere Beziehbarkeit auf das eine oder andere der zwei Apostelhäupter unmöglich gemacht ist.

Das XXV. Kapitel des Matthäus ist, wie schon §. 40 erwähnt wurde, aus gleichem Grunde ebenfalls umgangen. — Und auch die starkjudaisirende Bitte des Matthäus XXIV, 20, daß die Flucht nicht auf den Sabbath fallen möge (weil sie sonst durch die bindende Vorschrift des Gesetzes am Fliehen gehindert sein würden), hat Markus V. 18 beseitigt. Der Sabbath liegt ihm nicht so stark mehr am Herzen.

§. 44.

Fortsetzung und Schluß. Kap. XIV—XVI.

Fast nirgends ist das Ineinanderweben der beiden andern Evangelien bei Markus so merkwürdig auffallend, als in den ersten Versen des XIV. Kapitels: Ἦν δὲ τὸ πάσχα ist aus Matth. XXVI, 2: μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται: — καὶ τὰ ἄζυμα ist aus Lukas XXII, 1. ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων. Ebendaher ist dann die Fortsetzung: καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς πῶς αὐτόν. Dagegen sind die weiteren Worte: ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν. Ἔλεγον δὲ — ἐν τῷ λαῷ fast buchstäblich wieder aus Matthäus XXVI, 4. 5.

Das ganze vierzehnte Kapitel ist übrigens in allen Punkten genau nach dem XXVI. des Matthäus eingehalten. Alle Veränderungen, welche Lukas darin zu Ungunsten der Jüngerschaft angebracht hat: von ihrem Rangstreit beim Abendmahle, von der Anwesenheit des Judas beim Abendmahlsgenusse und wie sie sonst heißen mögen, sind durchweg wieder weggeschafft. Ja der Verräther wird so leise und so wenig als immer möglich namhaft gemacht. Die Stelle, wo die Jünger fragen: „Bin ich's?" V. 19. 20 sagt nichts davon, daß auch Judas gefragt hätte, wie es bei Matthäus XXVI, 25 geschieht. Und ebenso ist vom Weggange des Judas nichts berührt. Hierin zeigt sich abermals eine große Zartheit von Seiten des Markus. An diesen schmerzlichen und ungeschehen zu wünschenden Ereignissen geht er so leise als möglich vorbei. Daher nennt er auch im 11. Verse die 30 Silberlinge nicht. Er, der sonst die genauen Zahlangaben so sehr liebt, findet doch hier die Nennung dieses Sündenpreises zu unzart und sagt bloß: ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. Auch beim Mahle zu Bethanien sagt er V. 4 nicht, wie Matthäus XXVI, 8, daß die Jünger über die Salbung Jesu gemurrt hätten. Ein solches Murren dieser nächsten Geistes- und Herzens-Angehörigen Christi über die zarte Liebeshandlung des Weibes erscheint ihm zu sehr das feinere Gefühl

verletzend. Er sagt bloß: „einige“, unbestimmt, wer es gewesen sei, hätten gemurrt: ἦσάν τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς.

Im 13. Verse thut er dasselbe mit Petrus und Johannes, welche Lukas XXII, 8 ausdrücklich nennt. Markus sagt unbestimmt bloß: δύο τῶν μαθητῶν, ohne Zweifel, um die bei Lukas mögliche Beziehung auf ihre jüdische Gewissenhaftigkeit beim Wasserkruge, dem sie nachgehen sollten, abzuschneiden. — Aus gleichem Grunde ist bei den falschen Zeugen V. 57 die Zweizahl des Matthäus weggethan und bloß τινὲς ἀναστάντες gesagt, zumal sich bei dem zum Worte ναός gemachten Zusatze von χειροποίητος und ἀχειροποίητος doppelt leicht an Paulus und seinen Mithelfer bei Abfassung des Evangeliums Lucä denken ließ.

Endlich ist auch der geheimnißvolle Jüngling V. 51. 52 zu erwähnen, welcher bei der Gefangennehmung Jesu mit Zurücklassung des Hemdes entfloh und bei dem Markus ohne Zweifel an sich selbst gedacht haben will. Er will als ein glaubwürdiger, bei Allem selbstgewesener, Berichterstatter gern angesehen sein. Darum hat er auch überall so geflissentlich die genausten Zahl-, Namen- und Orts-Angaben und die umständlichsten Ausmalungen bei den einzelnen Geschichten, wenn es nicht höhere Rücksichten verboten, angebracht.

Im fünfzehnten Kapitel, das abermals genau nach Matth. XXVII gehalten ist und alle Abänderungen des Lukas zu Gunsten des Pilatus und seiner Krieger oder zu Ungunsten der Judenschaft genau vermieden hat, tritt abermals der für das Volk der Juden mildernd bedachte Sinn des Markus vielfach hervor. Aus ihm sind alle Weglassungen zu erklären. So fehlt V. 15 das ungestüme, in eigentlichen Aufruhr übergehende, Drohen des Volkes, das warnende Händewaschen des Pilatus und der furchtbar verblendete, sich selbst richtende Ruf: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!“, welches Alles Matthäus XXVII, 24. 25 mitgetheilt hat. Pilatus zeigt sich viel weniger schwierig, der Kreuzigung Statt zu geben, als ihn selbst Matthäus erscheinen läßt. Es braucht darum auch nicht soviel Ungestüm des Volkes. Er mag ihnen gern den

Gefallen thun (τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι βουλόμενος V. 15). Und damit dies desto leichter von ihm geschehe, läßt Markus zwischen V. 10 und 11 die von Matthäus XXVII, 19 erzählte Warnung seines Weibes wegfallen. Sie hätte eben einer so leichten Willfährigkeit doch ein etwelches Hinderniß in den Weg gestellt.

Weiter hat Markus V. 38 die Szene vom Aufbrechen der Gräber und vom Hervorgehen verstorbener Heiligenleiber und ihrem Erscheinen in Jerusalem (Matth. XXVII, 52. 53) weggethan. Denn offenbar sollte dieses grauenhafte, ahnungsschwere, Erscheinen der todten Ahnherren und Ahnfrauen der Stadt ein nahes furchtbares Unglück ankündigen, gleichsam das Kommen des Blutes Jesu über sie und ihre Kinder den Juden bekräftigen. Man denke nur an Rahel, welche beim Morde ihrer Kinder zu Bethlehem, aus der Ruhe des Grabes aufgescheucht, auf dem Gebirge Juda erscheint und ihre Kinder beweint, oder an die Ahnfrauen in so manchen fürstlichen Häusern der jetzigen Zeit, welche ein nahendes Unglück ihres Hauses im Grabe nicht ruhen läßt, sondern aufjagt und gespenstig umgehen heißt. So weissagt das Erscheinen der verstorbenen Heiligen, wie das Zerreißen des Tempelvorhanges, der Stadt Jerusalem das drohende Strafgericht. Und darum eben hat's Markus gern weggelassen.

Und auch das Versiegeln des Grabes Jesu (Matth. XXVII, 62 ff.), dies letzte Zeichen der Verblendung und des unheilbar tiefen Hasses der jüdischen Oberen gegen den verkannten Erlöser, läßt er bei Seite und möchte es gern ungeschehen, wenigstens vergessen, sein lassen; so wie er endlich auch von jenem verlorenen Kinde (υἱὸς τῆς ἀπωλείας), dem Verräther, jede Erwähnung seiner Reue sowohl, als seines grauenvollen Endes gern unterläßt.

Der zarte seines Volkes Verblendung und schwere Schuld so viel nur möglich mildernde Sinn des Verfassers kann sich nicht einen Augenblick verbergen; er tritt wahrhaft rührend und gleichsam um Versöhnung für sein Volk anflehend in jedem Worte hervor. —

Er ist es, der auch im **16.** Kapitel die Geschichte Matth. **XXVIII, 11—15** von der Bestechung der Grabwächter nicht aufgenommen hat. Es thut ihm wehe, daß Männer seines Volkes noch dieses letzte größte Zeugniß Gottes für den, den er gesandt hat, das Zeichen seiner Auferstehung, von sich weisen und gar zu unterdrücken oder zu verfälschen suchen, daß sie so jeden Weg, in's Gottesreich zu kommen, sich selbst bis zuletzt verschließen und auch andere nicht hineinlassen wollen. Er will auch nicht auf seinem Volke den Schimpf ruhen lassen, daß sie noch immer vorgäben, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen, und nicht an seine Auferstehung glaubten.

Sonst ist der eigentliche Auferstehungsbericht aus den Berichten des Lukas **XXIII, 56 — XXIV, 1** ff. und Matthäus **XXVIII, 1—10** zusammengewebt. Gern hat er den Weibern die Absicht, den Leichnam Jesu einzubalsamiren, mit Lukas, als den Grund ihres Ganges zum Grabe beigelegt. Es ist ein Liebesdienst von Judenfrauen dem Herrn, wenigstens im Herzen, zugedacht. — Die zwei Engel des Lukas am Grabe hat er, wie überall, wo die Zweizahl bei Lukas oder Matthäus aus bewußten Gründen vorkommt, beseitigt und einen dafür gesetzt.

Die Aufzählung der einzelnen, nach und nach erfolgten, Erscheinungen des Auferstandenen V. **9—14**, die theils aus Matthäus **XXVIII, 9. 10**, theils aus Lukas **XXIV, 13** ff. hergenommen sind, fassen die dortigen Berichte kurz zusammen.

Und so kann er denn, nachdem er noch in der letzten Rede des Auferstandenen den Auftrag der Verkündigung des Heils an alle Welt gegeben und durch die Erwähnung des Zeichens *ὄφεις ἀροῦσι* (V. **18**) ausdrücklich den Apostel Paulus den beglaubigten Gläubigen beigefügt hat, ruhig seinen Herrn zum Himmel scheiden und sich zur Rechten Gottes setzen lassen. — Er hat in seinem Geiste, dem milden Geiste des Friedens und der versöhnenden Liebe, sein Evangelium verkündigt und aufgezeichnet und als ein freund-

licher Vermittler den beiden entzweiten Apostel-Brüdern in diesem Evangelio eine beruhigte Einheit gegeben. — Und auch von seinem verirrt gewesenen und zum Theil noch verirrten Volke hat er die auf ihm lastenden Fluchworte, wenigstens die härtesten, mit zarter Hand hinweggenommen.

---

§. 45.

Zusammenfassung der im Markus-Evangelium aufgefundenen Haupt-Eigenthümlichkeiten.

Fassen wir nun noch einmal die Eigenthümlichkeiten kurz zusammen, welche das Markus-Evangelium auszeichnen und ihm seine Stellung namentlich zu denen des Matthäus und Lukas bestimmen, so dürften sie im Wesentlichen folgende sein:

Lukas hat in seinem Evangelium die Gerechtigkeit des sündigen Menschen ohne Gesetzeswerk, einzig aus Glauben und durch Gottes erbarmende Gnade, von Anfang bis zu Ende gepredigt; — Matthäus dagegen treibt in dem seinigen die Forderung vollkommener Gesetzlichkeit und zwar bis zu dem Grade, daß unsre Heiligkeit der Heiligkeit Gottes selbst gleich, auch nicht eine bloß äußerlich angetünchte, erheuchelte, sondern eine durch und durch wahre sein soll (Matth. V, 48). Jener hat daher besonders gegen das Verdienst, wie gegen das Gesetz, der Werke heißen Kampf und streitet auf's Heftigste gegen die 12 Apostel als Verfechter des mosaischen Gesetzes und seiner bindenden Giltigkeit; dieser hat seine bittern und tödtlichen Kämpfe gegen Heuchler oder bloße Schein- und Lippen-Heilige einer-, und gegen die Verächter des Gesetzes und seiner vollkommenen Verbindlichkeit andrerseits. Dieser Prinzipien-Kampf ist dann zugleich persönlich und national geworden und in leidenschaftliche Bitterkeit ausgeartet.

Da tritt Markus versöhnend zwischen ein. Die beiden Worte *νόμος* und *δικαιοσύνη* und noch vielmehr einen solchen Ausdruck,

wie τὰ καλὰ ἔργα, welche die Jünger nach Matthäus (V, 16) sollen vor der Welt leuchten lassen, vermeidet er ganz. Dem Glauben läßt er seine Heilkraft vollständig zu Theil werden, vergl. V, 36. IX, 23. 24, und vermeidet sorgfältig jeden Ausspruch Jesu, worin die fernere Giltigkeit des mosaischen Gesetzes und die Verbindlichkeit oder gar Verdienstlichkeit seiner Erfüllung geradezu ausgesprochen würde. Man denke an die behutsame Art, wie er Jesum auf die Frage des Jünglings: τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Kap. X, 19 nicht etwa mit Matth. XIX, 17 antworten läßt: τήρησον τὰς ἐντολάς. Er läßt ihn bloß fragen: τὰς ἐντολὰς οἶδας; Aber Jesus blickt dann im 21. Verse den Jüngling auf seine Erklärung, daß er die Gebote alle gehalten habe, mit so vielsagendem Beifall, mit solcher aufmunternden Liebe an, als ob er ihm damit sagen wollte: „sieh', aussprechen darf ich's nicht, daß mir genaue Gesetzerfüllung unendlich werthvoll ist. Denn meine Zunge ist mir in dieser Hinsicht gebunden. Aber mein Blick sagt dir mehr, als die deutlichste Rede jemals vermöchte."

So meidet Markus auch Fragen über Gesetzespunkte keineswegs ganz, wie sie Lukas vermeidet. Und er beruft sich bei ihrer Erörterung auch auf die Vorschrift Mosis, als eine göttliche Vorschrift, z. B. VII, 8. 9 ff., oder fragt nach seinen Bestimmungen, um nach ihnen die vorgelegte Frage aufzulösen (X, 3). Aber mit desto mehr Geflissenheit hat er jede Stelle bei Seite gethan, worin Früchte der Buße oder überhaupt gute Früchte als Bedingung der göttlichen Gnade gefordert oder solche Früchte als Beweis des innerlich geweihten und gottgefälligen Wesens bezeichnet würden.

Die stille Billigung des Gesetzes und seiner vollkommenen Befolgung ist unverkennbar in ihm vorhanden. Aber er vermeidet noch sorgsamer, als Lukas, sie zu laut oder überhaupt nur laut werden zu lassen. Er reicht dem einen wie dem andern der nachbarlichen Evangelien stillschweigend versöhnend die Hand.

Betrachten wir sodann das Verhältniß, in welchem er die zwölf Jünger und unter ihnen wieder den Petrus zu Jesu stehen läßt, — so ist auch hierin der versöhnende Mittelweg deutlich ergriffen und festgehalten. Er kränkt sie nirgends mit beißenden Ironien, wie Lukas (z. B. Kap. VI und XI—XIII) thut; aber er überhäuft sie auch nicht mit verherrlichenden Ehrenerklärungen, wie Matthäus (z. B. V, 13 ff. Kap. X ganz oder XIII, 16 f. XVI, 18 rc.) sie ihnen zukommen läßt; er läßt auch Petrum nicht in einem besonders vertraulichen Verhältnisse zu Jesu erscheinen.

Vielmehr ertheilt er ihnen manchmal ein hartes, ihren Mangel an offnem Sinne für Jesu Worte tadelndes, Wort, wie IV, 13. VI, 52. VIII, 17. 18. IX, 32 und giebt ihnen sparsam die bei Matthäus (X) so reichlich ertheilten Segens- und Trostsprüche für ihre dereinstige Verkündigung (vergl. VI, 7—11), ganz wie es Lukas thut; auch giebt er nicht wie Matth. XIX, 28 dem Petrus zu Handen der Zwölfe die Zusicherung, daß gerade sie in der Wiedergeburt mit ihm regieren würden, sondern: jeder, der Weib und Kind rc. um des Evangeliums willen (ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου) verlasse, werde hundertfältigen Lohn und an seinen Christenbrüdern hundertfältigen Ersatz für das Aufgegebene oder Verlorene finden (X, 29 f.). Er läßt auch Jesum III, 34 f. nicht ausdrücklich nur auf die Zwölfe blicken, wie Matth. XII, 49 es angiebt, und sie für seine Mutter und Brüder erklären, sondern auf Alle, die ihn umsitzen und alle, die Gottes Willen thun, hinschauen u. s. w. (vergl. noch IX, 50 f. coll. Matth. V, 13 f.).

Aber er läßt — wie gesagt — auch die Zwölfe nicht ganz ohne alle Anerkennung und besondere Verheißung ausgehen, z. B. IX, 41; und namentlich nimmt er den Vorwurf des Unglaubens, der sie selbst bei Matthäus XVII, 20. XXI, 21 zweimal betrifft, in den parallelen Erzählungen (IX, 28. 29. XI, 23) zweimal hinweg; beim Abendmahle, diesem Mahle der Selbstverleugnung und Demuth, läßt er sie nicht in eifersüchtigem Rangstreit erscheinen,

wie Lukas; die letzte wichtige Rede von seiner Wiederkunft läßt er Jesum ausdrücklich nur an die 4 auserwählten Jünger halten (XIII, 3); läßt nicht gerade die Jünger, sondern einige Unbestimmte (*τινες*), beim Bethanischen Mahle gegen die sinnige Liebeserweisung des salbenden Weibes murren (XIV, 4); und behandelt namentlich den unglücklichen Judas, so weit er es vermag, mit der zartesten Schonung, indem er einmal die Größe des empfangenen Geldes nicht angiebt, und auch sonst so wenig als immer möglich sein und seiner schweren That Erwähnung thut. — Auch alle bittern, auf den einen oder andern der beiden Gegenapostel mißdeutbaren, Worte und Anspielungen hat er gänzlich bei Seite gethan, z. B. den *πιστός δοῦλος* und *ἐκεῖνος ὁ κακὸς δοῦλος* XIII, 34 f. und die Zweizahl der falschen Zeugen XIV, 57 und die Gleichnisse im XXV. Kapitel Matthäi.

Nicht weniger versöhnend sucht er den Heiden und den Juden gegenüber seine Stellung einzunehmen. Den Heiden läßt er Antheil am Gottesreiche zusichern, z. B. XI, 17. XVI, 15; und auch V, 19 gehört hierher. Doch ist er allerdings nicht eben freigebig damit. Wenn er auch nicht wie Matthäus (X, 5) verbietet, zu den Heiden zu gehen, und Jesum auch nicht erklären läßt, er sei nur zu den Verlornen Israels gesendet (Matth. XV, 24), — so möchte er doch allerdings zuerst die Kinder des Hauses gesättigt sehen, ehe den Fremden das Lebensbrod zukommen soll (VII, 27). Und namentlich kann seine Seele sich nicht überwinden, über sein Stammvolk das Wort der Verwerfung und der bittern Verstoßung vom hochzeitlichen Mahle des Gottesreiches aussprechen zu lassen. Er bittet bei dem Täufer wie bei Jesu mit treuer bis an's Ende unermüdeter Liebe gleichsam jedes in sein Herz bohrende Fluchwort über Israel ab und läßt es nicht über ihre Lippen herausgehen. Alle Gleichnisse, welche dieses harte Thema behandeln, und alle Stellen des Matthäus wie Lukas, worin dergleichen ausgesprochen werden, sind durchgehends weggethan, z. B. Matth. III, 7—9 und V. 12. XII, 33—45.

XV, 13. 14. XVI, 3. 4. XVII, 12. XXI, 28—32 und 43. 44. XXII, 1—14. XXVII, 24. 25 auch V. 51—53 und 62—66. XXVIII, 11 ff., wozu die Parallelen des Markus I, 7 ff. IV, 30 ff. VII, 17. 18. VIII, 12. IX, 13. XI, 33. XII, 11. XIII, 14. XV, 15. 38. 47 verglichen werden mögen.

Versöhnend-vermittelnder, freundlich-schonender Geist ist Seele und durchgehender Charakter seiner Schrift.

---

§. 46.

Fortsetzung. Weitere Eigenthümlichkeiten des Markus-Evangeliums und die Zwecke, welche der Verfasser bei ihnen gehabt haben mag.

Markus hat außer den entwickelten dogmatischen und gemüthlich-patriotischen Eigenthümlichkeiten noch andere, auch dem oberflächlichen Betrachter von selbst in's Auge springende, Eigenthümlichkeiten in der Darstellung der von ihm vorgetragenen Geschichten, die auch von Andern schon ausführlicher bemerkt worden sind.

Man rühmt ihm malende Anschaulichkeit und Ausführlichkeit und ein öfteres Beibringen genauerer statistischer Angaben mit vollem Rechte nach.

Durch solche fleißige Ausmalung, die freilich auch in dem Zusammenweben zweier gegebenen Berichte mit ihren Anlaß hat, zeichnen sich z. B. die Geschichten vom Besessenen unter den Gadarenern und von der Tochter des Jairus (Kap. V), ferner die von der Enthauptung des Täufers, von der Speisung der Fünftausende (VI) und von dem besessenen Sohne des um Abhilfe für seinen Unglauben bittenden Vaters (IX, 14 ff.) aus. Bei den meisten derselben hatte freilich Lukas schon bedeutend vorgearbeitet und die dort gegebene Ausmalung durfte von Markus nur wenig bereichert werden, um seine Darstellung zu bekommen.

Am Bemerkenswerthesten aber und auf einen tiefern Grund hinweisend sind die hie und da eingestreuten genaueren Zahl- und Zeit-Angaben, die Beifügung von Namen einzelner Geheilter oder die Nennung einer verwandten Person bei der Anführung eines Namens, wodurch der Genannte von andern seines Namens bestimmt unterschieden und für die Leser besonders kenntlich gemacht wird.

So wird zum Namen des Zöllners: Levi **II, 14** der Name seines Vaters (?) Alphäus gefügt (*Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου*); so wird Simon von Cyrene (**XV, 21**) als der Vater des Alexander und Rufus bezeichnet; und vom Blinden zu Jericho wird uns der Name Bartimaios angegeben (**X, 46.** *ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος*). Aehnlich ist die Bemerkung bei Nennung des chananäischen Weibes, daß sie eine Griechin und zwar eine Syrophönizierin der Abkunft nach gewesen sei (**VII, 26.** *ἦν δὲ ἡ γυνὴ Ἑλληνὶς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει*). — In das gleiche Gebiet ist es zu setzen, wenn von der Tochter des Jairus ihr Lebensalter (**V, 42.** *ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα*), und vom Sohne des um Glauben bittenden Vaters angegeben wird: er sei von Kindheit auf in diesem Zustande gewesen (**IX, 21.** *Καὶ ἐπηρώτησε τὸν πατέρα αὐτοῦ· Πόσος χρόνος ἐστὶν, ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; Ὁ δὲ εἶπε· Παιδιόθεν*). Selbst von den zu Gadara in's Meer gestürzten Schweinen ist ihre Zahl genannt (**V, 13.** *ἦσαν δὲ ὡς δισχίλιοι*).

An derartigen kleinen Notizen, welche noch eine bestimmtere Erläuterung des vorgetragenen Stoffes enthalten, oder einen spezielleren, die Geschichte konkreter auszeichnenden, Umstand, oder eine kurze authentische Erklärung über eine beim Lesen möglicherweise sich erhebende Frage einschieben, läßt es überhaupt Markus nie fehlen.

So giebt er von dem Gichtbrüchigen zu Kapernaum an, er sei von Vieren getragen worden (**II, 3.** *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων*); vom Vater des Johannes und Jakobus weiß er, daß er noch Tagelöhner bei sich hatte, als seine Söhne ihn verließen (**I, 20.** *ἀφέντες*

τὸν πατέρα — ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν); bei der Ueberfahrt über den See IV, 36 macht er die Notiz: *καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ*; eben dort V. 38 weiß er, daß es das Hintertheil und ein Kopfkissen war, worauf der schlafende Jesus ruhte (*ἐπὶ τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προςκεφάλαιον καθεύδων*); bei der zweiten Ueberfahrt VIII, 14 weiß er ebenfalls, daß die Jünger nur ein einziges Brod bei sich hatten (*καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ*); desgleichen, daß sie bei der Speisung der Fünftausende gerade für zweihundert Denare Brod kaufen wollten (*ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους;* VI, 37) und daß die Murrenden bei der Bethanischen Salbung mehr als dreihundert Denare aus der Salbe lösen zu können glaubten (XIV, 5. *ἠδύνατο πραθῆναι ἐπάνω τριακοσίων δηναρίων*). Ferner bei der Rückfahrt über den See vermag er den Umstand anzugeben: Jesus habe bei den Jüngern vorbeigehen wollen, und bemerkt dann ausdrücklich: sie alle hätten ihn gesehen (VI, 48. *ἤθελε παρελθεῖν* und V. 50. *πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον*). Die Lagerung bei der Speisungsgeschichte nach Gelagen und Gruppen von fünfzig und hundert im grünen Grase malt er mit wenig Worten so anschaulich hin, als wäre er selbst bei ihr gewesen und hätte sie mit angesehen (VI, 40. *καὶ ἀνέπεσον πρασιαὶ πρασιαὶ ἀνὰ ἑκατὸν καὶ ἀνὰ πεντήκοντα*). Desgleichen giebt er vom Blinden Bartimaios den Umstand an, er habe erst den Mantel abgeworfen, bevor er aufstand und zu Jesu kam (X, 50. *ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναστὰς ἦλθε πρὸς τὸν Ἰησοῦν*); und von dem, der nach dem Wege zum ew'gen Leben fragte, berichtet er, daß er auf dem Wege zu Jesu herzugesprungen sei und sich vor ihm auf die Kniee geworfen habe (X, 17. *προςδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτόν*); vom Esel zu Bethanien ferner weiß er, daß er außen vor der Hausthür am Kreuzweg angebunden stand (XI, 4. *εὗρον τὸν πῶλον δεδεμένον πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου*); und vom Steine, der das Grab des Herrn bedeckte, daß er besonders groß gewesen sei

(XVI, 4. ἦν γὰρ μέγας σφόδρα). — Und wie manchmal weiß er nicht auf's Anschaulichste das Herzudrängen des Volkes zu Jesu, ihren Eifer, nur sein Kleid anzufassen, und wie er manchmal vor lauter Bedrängung nicht habe zu einem Bissen Brod kommen können, oder wie er die Jünger aufgefordert habe, ein wenig auszuruhen, zu schildern, nicht anders, als wäre er überall selbst mitten drunter gewesen (vergl. III, 20. VI, 31. 56. IX, 23—25); und ebenso beschreibt er den Gang und Eindruck Jesu, als hätte er ihn selbst mit angesehen und empfunden (IX, 15. Καὶ εὐθέως πᾶς ὁ ὄχλος ἰδὼν αὐτὸν ἐξεθαμβήθη καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτὸν, und besonders X, 32. καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἐξεθαμβοῦντο, καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο).

Alle diese und andere dergleichen nähere Angaben und Ausmalungen, wie sie im Grunde nur einem Augenzeugen selbst möglich sind, sollen auch ohne Zweifel im Leser die Meinung wecken, er habe im Werke des Verfassers die Darstellung eines Augenzeugen vor sich, oder dieser sei doch auf's Genauste und Sicherste von einem Augenzeugen bis in's Kleinste und Einzelnste hinein unterrichtet worden. Zur weiteren Verstärkung dieser Meinung des Lesers soll ohne Zweifel auch der schon berührte Prunk mit hebräischen Ausdrücken im Munde Jesu selbst oder im Munde derer, die zu ihm sprechen, beitragen. Man vergl. dazu III, 17. ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανεργές; V, 41. Ταλιθὰ κοῦμι; VII, 11. Κορβᾶν; ib. 34. Ἐφφαθά; XIV, 36. Ἀββᾶ ὁ πατήρ und das öftere Brauchen der Anrede: Ῥαββὶ und Ῥαββουνί IX, 5. X, 51. XI, 21. XIV, 45.

Das Alles soll ohne Zweifel den Anschein geben, wie es auch wirklich thut, als habe der Berichterstatter die unmittelbarsten Worte Jesu bei dergleichen Anlässen selbst mit angehört, oder doch von einem Augenzeugen sich so erzählen lassen; und als klängen ihm nun dieselben bei der schriftlichen Aufzeichnung noch gleichsam ir

den Ohren. Der Glaube an das Authentische der Erzählungen wird offenbar dadurch nicht wenig erhöht.

Und sicher hat auch der räthselhafte Jüngling **XIV, 51** und **52**, wie schon gesagt, denselben Zweck. Er soll den Gedanken an den Verfasser des Evangeliums erwecken und hat ihn, wie wir wissen, auch wirklich von Anfang erweckt. Man hält in der That den Markus für diesen Jüngling.

---

§. 47.

Unter wessen Einflusse, wann und an welchem Orte das Markus-Evangelium verabfaßt worden sei.

Wir kommen nun zur letzten Frage über dies Evangelium, nämlich zu der: unter wessen Einflusse, wo und zu welcher Zeit es sei verabfaßt worden. — Und alle diese Fragen löst uns die älteste Sage der Kirche am Richtigsten und Sichersten auf.

Sie sagt bekanntlich über den ersten Punkt: daß Markus unter dem Einflusse und im Sinne des Apostels Petrus geschrieben habe und bezeichnet auch den äußern Charakter seines Werkes richtig durch die Bemerkung, es sei ohne konsequente Ordnung zusammengestellt. Denn wir sahen, daß Markus bloß aus Lukas und Matthäus Exzerpte aneinanderreiht und ohne ein eigentlich anordnendes Princip, als das dogmatische und friedlich vermittelnde, je nach dem Gehalt der Erzählungen und Reden, bald den, bald jenen verläßt und zu dem andern überspringt. Ich darf also die bekannte und oft angeführte Stelle bei **Eusebius H. E. III, 39** in diesem Punkte als beglaubigte Wahrheit wieder anführen: *Καὶ τοῦϑ' ὁ πρεσβύτερος* (Johannes) *ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχϑέντα ἢ πραχϑέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούϑησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην,*

Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Wenn hier und bei **Tertullian. adv. Marc. IV, 5: Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus** — Markus ein Aufzeichner der Berichte Petri und seines Evangeliums genannt ist, so wird nach dem bisher Entwickelten Keiner dies mehr ableugnen oder nur anzweifeln wollen. Die überall vortretende Liebe und Schonung des jüdischen Volkes, die Auslassung aller seine Verwerfung enthaltenden Worte Jesu, die aus Liebe zum Frieden zwar überall gedämpfte, aber eben dadurch nur desto inniger durchblickende, Vorliebe für's mosaische Gesetz und seine Heiligkeit, — athmen so sehr den Geist, den wir von Petrus kennen, daß, wenn wir auch jene ausdrücklichen Erklärungen der ältesten Kirchenväter nicht vor uns hätten, doch Jeder von uns auf den Petrus und seinen Geist, als den eigentlich beseelenden Geistesquell für Markus und seine Darstellung, verfallen müßte. Er ist, wenn schon Vermittler, doch im Grunde des Herzens durch und durch Israelit.

Dies also kann als über allen Zweifel erhoben gelten. Weniger von selbst sich lösend und jeden Zweifel von vornherein ausschließend ist die Beantwortung der zweiten Frage, über welche die Kirchenväter schon getheilter Meinung waren*), ob Markus noch bei Leb=

---

*) **Clemens Alex.** bei **Eusebius VI, 14**: *Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. Ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Aehnlich **Euseb. II, 15**: *Γνόντα δὲ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον, ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.*

zeiten des Petrus oder erst nach seinem Tode sein Evangelium geschrieben habe. Indessen sprechen auch da die entschiedensten Gründe für die Angabe des **Irenaeus III, 1** bei **Euseb. H. E. V, 8** (*Μετὰ τὴν τούτων* sc. *Πέτρου καὶ Παύλλου ἔξοδον Μάρκος — τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.*

Ich lege dabei natürlich kein Hauptgewicht auf die noch immer streitige Stelle Mark. **IX, 49.** *πᾶσα θυσία ἀλὶ ἁλισθήσεται,* die wir vom Opfertode Petri und Pauli glaubten erklären zu müssen. Aber einmal spricht schon der vermittelnde Zweck des Evangeliums selbst dafür. Dieser Zweck konnte ohne Zweifel besser erreicht werden, wenn die beiden sich gegenseitig bekämpfenden Hauptapostel auch selbst zum Frieden durch ihren Opfertod gekommen und die Gemüther durch diesen Tod schon versöhnlicher gestimmt worden waren. Und dann läßt sich auch der einfachsten Erwägung nach eine frühere Abfassung kaum wohl denken. Da unser Evangelium nach all den Schriften, die wir bisher beleuchtet haben, dem Evangelio Matthäi, Lucä, den Briefen Pauli und den katholischen Briefen, geschrieben sein muß, so bleibt, da diese Briefe schon bis unmittelbar vor den Tod Pauli hinreichen, ja mit demselben schon zusammenfallen, — kein Raum zur Abfassung vor ihm mehr übrig. Und lassen wir zwischen der noch sehr erregten Stimmung des Jakobus und der friedlich-milden unsres Evangelisten nur eine kurze Zwischenzeit in die Mitte fallen (was doch wohl nöthig wird), so kommen wir schon hinter den Tod Petri und Pauli, also wenigstens in's Jahr **64** nach Christo, zu stehen. Lange nach diesem Tode darf freilich auch die Abfassung nicht angenommen werden. Das Evangelium trägt noch alle Weiche und Milde seines Eindrucks und der durch ihn, und durch die schwere Verfolgung unter Nero überhaupt, hervorgebrachten Annäherung der vorher Gespalteten, an sich. Also *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον* und zwar, um ein Lieblingswort des Markus dazuzusetzen: *εὐθέως μετὰ τὸν καιρὸν τοῦτον*. Ich glaube sogar mit Irenäus **l. l.** bestimmt, daß **2** Petr. **I, 15—18** eine recht eigentliche

Hindeutung auf unser Markus-Evangelium, gegenüber den *σεσοφισμένοις μύθοις* des Lukas-Paulus, enthalte und den im vorigen Paragraph näher entwickelten Charakter dieses Evangeliums als einen absichtlich so gehaltenen bezeichne.

Fragen wir nun endlich noch, wo denn das Evangelium geschrieben sei, so weist uns die einstimmige älteste Ueberlieferung mit ihrer Antwort nach Rom. Außer den schon erwähnten Stellen des Eusebius sagt Epiphanius haeres. LI p. 428: *Εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι, καὶ γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.* — Und dahin weisen uns auch viele Zeichen im Evangelio selbst.

Daß es für einen Leserkreis berechnet war, der weit von Jerusalem und der Kenntniß jüdischer Sitten und jüdischer Lokalitäten entfernt war, zeigen die vielen und ausführlichen Erläuterungen jüdischer Ausdrücke und Gebräuche, wie die Erklärung des Ausdrucks: *κοιναῖς χερσὶν ἐσθίειν* und die daran geknüpfte lange Auseinandersetzung der jüdischen Reinigungsgebräuche VII, 2—4, und die Bemerkung zum ersten Paschahtage, daß an ihm das Paschah geopfert worden sei (*ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* XIV, 12); besonders aber der Beisatz *ποταμῷ* beim Namen *Ἰορδάνῃ* I, 5. Kein anderer Evangelist findet nöthig, den Jordan für einen Fluß zu erklären. In Egypten, Syrien und überhaupt den damals bekannten asiatischen Gegenden wußte gewiß Jeder, was dieser Name bedeute, auch ohne den Zusatz *ποταμῷ*. Er weist also auf eine nicht morgenländische, entferntere, Lesewelt hin. Eben dahin weisen die Erläuterungen morgenländischer Ausdrücke, wie *Βοανεργές* III, 17, *Ταλιθὰ κοῦμι* V, 41 u. a. VII, 11. 34. XV, 34. 42 durch ein beigesetztes *ὅ ἐστι* oder *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον*. Näher aber nach der römischen Welt weist uns die Erläuterung der *δύο λεπτά* XII, 42 durch den Beisatz: *ὅ ἐστι κοδράντης*. Denn da der Quadrans

eine römische Preisbestimmung war, so konnte dieser Zusatz offenbar nur für solche, bei denen der Quadrans eigenthümlich daheim und geläufig war, also für Römer, gemacht sein. — Auch hat Markus sonst noch manchen römischen Ausdruck gebraucht, wie *κράββατον*, grabbatum II, 4; *σπεκουλάτωρα* VI, 27; *κεντυρίων* XV, 39. 44. 45, ein Gebrauch, der entweder auf einen längeren Aufenthalt unter Römischredenden und ein daheriges Annehmen dort gewöhnlicher Ausdrücke, oder vielmehr wohl auf ein Bestreben, den Lesern das Gesagte nach ihren Verhältnissen vorstellbarer zu machen, und somit auf römische Leser als die zunächst berücksichtigten, hinweist. Auch lateinische Redensarten finden sich, nur in griechischen Worten wiedergegeben, z. B. *ἱκανὸν ποιεῖν* = satisfacere XV, 15; *ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ* = coram oder ex adverso ejus XV, 39; *ὥρας πολλῆς γενομένης* = multus dies VI, 35; *ἐπέθηκεν ὄνομα* = imposuit nomen III, 16. Endlich ist auch die nähere Kenntlichmachung des Simon von Cyrene durch die Bemerkung, daß er der Vater des Alexander und Rufus sei, eine starke Hindeutung auf Rom als Abfassungsort. Denn nur für solche, unter denen Alexander und Rufus lebten und bekannt waren, konnte diese Bezeichnung gemacht sein. Nach Röm. XVI, 13 war aber Rufus ein Römer. Denn in dem Briefe nach Rom trägt Paulus einen Gruß an ihn und seine Mutter auf.

Alle diese Einzelheiten bestätigen die altkirchliche Angabe von Rom als dem Orte, wo unser Evangelium entstand. Und da, trotz aller erhobenen Einwendungen, der Aufenthalt Petri zu Rom und sein dort erfolgter Märtyrertod doch schwerlich bezweifelt werden darf, und überdies Markus von Paulus zum Dienste in seiner Gefangenschaft nach Rom beschieden (2 Tim. IV, 11. *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ*), und wirklich zu ihm dahin gekommen war (Col. IV, 10. *ἀσπάζεται ὑμᾶς — Μάρκος — περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς* und Philemon V. 23), — so ist auch das ein Grund weiter für diese Angabe, gegen die überdies auch noch

keine triftigen, wahren Grund habenden, Zweifel aufgebracht worden sind.

Da demnach Alles für dieselbe und nichts gegen sie spricht, so gilt sie uns ebenfalls für eine entschiedene; und somit glauben wir, nach Erledigung aller wesentlichen, das Markus-Evangelium und seine Stellung zu den zwei übrigen Synoptikern betreffenden, Fragen dies Evangelium verlassen und uns weiter zu dem großen königlichen Hochzeits-Evangelium des Johannes wenden zu dürfen.

Fünftes Buch.

Das Evangelium Johannis.

[illegible] wichtigen, [illegible] Grund habenden, Zweifel aufgebracht worden sind.

Da [illegible] Alles für dieselbe und nichts gegen sie spricht, [illegible] für eine entschiedene; und somit glauben wir, [illegible] aller wesentlichen, das Markus-Evangelium [illegible] zu den zwei übrigen Synoptikern betreffenden, [illegible] verlassen und uns weiter zu dem großen [illegible] Evangelium des Johannes wenden zu dürfen.

Fünftes Buch.

§. 48.

Stellung der Jünger zu Jesu und zu sich unter einander im Evangelio des Johannes. Der Jünger, welchen der Herr lieb hat.

Hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem bei Johannes die einzelnen Jünger zu Jesu dargestellt sind, darf ich mich eigentlich nur auf das in §. 2 ausführlicher Entwickelte beziehen und mich mit einer kurzen Erinnerung an das hierher Gehörige begnügen.

Wir haben bei jedem der drei bisher behandelten Evangelisten wahrgenommen, wie zu Gunsten seiner eigenen Person entweder ein Name abgeändert, oder ein neuer eigenthümlicher Jüngerkreis geschaffen, oder eine neue geheimnißvolle Gestalt an einem bedeutungsvollen Orte der Geschichte plötzlich aufgeführt worden sei. So hat Matthäus (IX, 9) statt des Namens Levi, welchen Lukas und Markus dem dortberufenen Zöllner geben, ihm seinen eignen beigelegt; so hat Lukas (X, 1) den Kreis der siebzig Jünger dem der zwölf Apostel mit unverhohlener Vorliebe an die Seite gestellt; und Markus hat in dem geheimnißvollen Jüngling bei der Gefangennehmung Jesu (XIV, 51) die Muthmaßung der Leser nicht ohne glückliches Gelingen auf sich selbst als einen nahen Begleiter Jesu hinzulenken gewußt.

Eine ebenso geheimnißvolle, stille, aber die Aufmerksamkeit noch mehr auf sich ziehende und darum von jeher wohl beachtete Gestalt tritt uns nun auch im vierten Evangelium an den bedeutsamsten Stellen in den Weg. Sie erscheint, sobald der Heiland auf die Bühne seines Lebens und Wirkens hereinwandelt, und stellt

sich ihm augenblicklich zur Seite. Denn neben dem Bruder des Petrus hat sich noch ein zweiter Jünger des Täufers Johannes an Jesum angeschlossen (I, 35. 41). Er hat ihn also unmittelbar am Anfange seines Erscheinens im Leben begrüßt, oder, mit seinen eignen Worten zu reden, den in sein Eigenthum Kommenden aufgenommen; und wenn er dann auch während des weiteren eigentlichen Wirkens Jesu nicht ausdrücklich mehr zum Vorschein kommt, so tritt er doch gegen das Ende seines Lebens wieder desto häufiger und desto bedeutsamer hervor. Denn von dem Beginne des letzten Mahles, das Jesus am Abende vor seiner Gefangennehmung noch mit den Jüngern hält, bis zu seinem Begräbnisse, und weiter bis zu seinem Weggange von dieser Erde, ist fast kein Augenblick, in welchem dieser ἄλλος μαθητής von Jesu Seite käme.

Beim Mahle selbst liegt er an Jesu Brust und hört so auch das leiseste Wörtchen, sieht die geringste Bewegung von ihm (XIII, 23). Dann folgt er Petro in den Hof des Hohenpriesters und bleibt da die Nacht hindurch mit dem Gefangenen (XVIII, 15. 16). Zuverlässig muß man ihn dann weiter bei dem Verhöre vor Pilato gegenwärtig denken. Denn er, und zwar er allein, steht auf einmal wieder am Kreuze neben der Mutter des Erlösers (XIX, 26) und bleibt da stehen, bis der Erlöser stirbt, und sieht die Kriegsknechte kommen und in die Seite Jesu stechen, und sieht noch das Wasser und Blut aus seinem Leichnam fließen (XIX, 34. 35). Das Fest hindurch bleibt er dann mit den übrigen Zwölfen zu Jerusalem, ist aber am Tage darauf der erste Jünger, der mit Petro zum Grabe läuft und die leeren Leintücher darin liegen sieht (XX, 2—5). Unter den Elfen sieht er dann den Auferstandenen mit eignen Augen in Jerusalem wieder, und auch in Galiläa bei der letzten Erscheinung des Herrn ist er zugegen und zwar als der Letzte, von dem der Heiland noch spricht (XXI, 20 ff.).

Dieser unbenannte μαθητής tritt also hier vor allen seinen Mitjüngern weit als der erste in den Vordergrund. Er ist dem Herzen des Heilandes unbestritten der Nächste, also jedenfalls auch

geistig am meisten mit ihm eins und darum seiner Liebe und seines so hohen Vertrauens am Würdigsten. Wird er doch geradezu nur der Jünger, den Jesus lieb hat, genannt (XIII, 23. XIX, 26). Namentlich tritt er, anscheinend unabsichtlich, aber im Grunde mit sehr tiefer und unverkennbarer Absichtlichkeit neben der Person des bei Matthäus so unmäßig hervorragenden Petrus auf und erscheint dann jedesmal im unbedingten Vortheile gegen ihn. Nur bei der ersten Anschließung an Jesum (I, 35. 41) ist es der Bruder Petri, dem zur Seite er Jesu nachgeht. Denn dort muß er dem Petrus den Vorsprung abgewinnen und vor ihm als erster Jünger von Jesu angenommen werden. Sobald dieses geschehen ist, tritt Petrus als der Dritte auf. Aber er kommt, wie schon gesagt, um einen Schritt zu spät; der andere Jünger hat schon den Ruhm, der Erstling unter den Zwölfen zu sein, für sich gewonnen, und während Petrus nicht einmal von Jesu selbst berufen, sondern durch seinen Bruder ihm wie unfreiwillig zugeführt wird, ist es bei diesem andern Jünger eben der persönliche göttliche Eindruck, welcher ihn unwillkürlich zu Jesu hinzieht, so daß er, wenn schon durch das Zeugniß des Täufers äußerlich veranlaßt, doch wie vom Vater innerlich gezogen (VI, 44) zu Jesu kommt. Diese ganze Szene, welche den ἄλλος μαθητής so günstig vor Petrum hervorstellt, ist in offenbarem Gegensatze zu der Berufungsgeschichte bei Matthäus (IV, 18—22). Dort, wie hier, erscheinen ganz die gleichen Personen, nur in anderer Zeit- und Rangordnung: Andreas, Petrus und ein Ungenannter, welcher nach dem bei Abfassung des Evangeliums bereits erfolgten Tode des Jakobus, der ohnehin auch neben seinem Bruder zurücktritt (vergl. die Apostelgeschichte!), — nicht zweifelhaft ist. Es kann ja Niemand als der Zebedaide J o h a n n e s sein.

Dies beweist außer dem Umstande, daß dieser auch sonst neben Petrus bedeutungsvollste Jünger im vierten Evangelio gar nie genannt wird und also bei dem bedeutungsvollen Ungenannten zunächst nur auf ihn gerathen werden kann, — gerade auch sein stets stummes aber gewichtiges Erscheinen neben der Person Petri in der

Leidensgeschichte. Denn der ἄλλος μαθητής kommt gewiß nicht ohne Bedacht nur an den Stellen vor, wo ihn die andern Evangelien mit Namen nennen. Am Anfange der Leidensgeschichte läßt Lukas (XXII, 8) ausdrücklich den Petrus und Johannes zusammen abgeordnet werden, um das Abendmahl zuzurüsten; und auch später in der Apostelgeschichte wandelt er als zweites Apostelhaupt still aber gewichtig dem Petrus zur Seite (Act. III, 1 ff. 11. VIII, 14): Wink und Beweis genug, wer auch im vierten Evangelium der neben Petrus still aber gewichtig auftretende Ungenannte sei. — Nur hat er, wie gesagt, hier überall den Vorzug vor Petrus. Am Mahle liegt er an der Brust des Herrn und an ihn muß Petrus sich wenden (XIII, 24), um durch seine Vermittelung das Geheimniß, welches er gern wissen möchte, von Jesu zu erfahren. Ihm, dem Vertrauten, verschweigt es der Heiland nicht.

Dann bei der Verleugnung Petri geht er mit diesem in den Hof des Hohenpriesters, und zwar geht er getrost zuerst hinein, während Petrus voll Furcht anfangs nur vor der Thüre stehen bleibt. Er muß ihm durch sein Vorangehen erst Muth machen, um in den Hof einzutreten (XVIII, 15—17). Ueberdies ist er dem Hohenpriester und also zweifelsohne auch dem Hausgesinde desselben bekannt. Man weiß also im Hause des Hohenpriesters zuverlässig, daß er ein Anhänger und zwar der Liebling des Gefangenen ist. Denn er hält nicht, wie andere Obersten des Volkes (XIX, 38), aus Furcht seine Anhänglichkeit an ihn geheim. Scheut er sich ja auch nicht, den Petrus, der wenigstens verdächtig war, an seiner Seite in den Hof einzuführen und sich so zum Genossen von ihm zu bekennen. Mit einem Worte: während Petrus aus übergroßer und noch dazu unnöthiger Furcht seine Jüngerschaft verleugnet und ableugnet, steht dieser Jünger neben ihm unverzagt mitten unter den Feinden Christi als sein anerkannter und entschiedener Bekenner und wandelt ihm, ohne zu verleugnen, in unverbrüchlicher Treue nach. — Ja, während Petrus von der Verleugnung an, wie es scheint aus Furcht, sich verbirgt, wenigstens nicht mehr zum Vor-

schein kommt, steht er an einem noch weit gefährlicheren Platze, am Kreuze, wo doch Alles lästernd auf den Göttlichen einstürmt und die Erbitterung gegen ihn auf's Höchste gestiegen ist, unverrückt bei dem Herrn; und zwar steht er da nicht bloß neben dem nur als Jünger verdächtigen Petrus, sondern neben der nicht zweifelhaften Mutter des Gekreuzigten in unerschüttert treuer Anhänglichkeit (XIX, 26). Und daß auch den mit Jesu und seiner Mutter etwa Unbekannten es nicht verborgen bleibe, er sei der innigste und geliebteste Freund und Bekenner des Göttlichen, den sie verhöhnen, spricht Jesus vom Kreuze herab laut und deutlich vor Aller Ohren: „siehe, das ist jetzt deine Mutter! siehe, das ist dein Sohn!“ und bezeichnet ihn so in seiner Todesstunde offenkundig vor Allen als seinen Nachfolger, stellt ihn auf die sinnigste und vielsagendste Weise an seinen Platz. Er soll nun der Sohn Maria's sein. Denn er hat sich besser, denn Petrus, als der unerschütterliche und in seiner Treue durch keine Hölle von Feinden und Todesgefahren überwindbare Felsen bewiesen, auf welchen er seine Kirche getrost aufbauen kann. Und der Jünger versteht den Sinn des sterbenden Freundes und nimmt das große Vermächtniß des Göttlichen an (XIX, 27). Der Gegensatz zu Matthäus XVI, 18 f. ist, dünkt mich, offenbar, fein aber schlagend in johanneischer Weise.

Ihn muß deßhalb auch der Auferstandene am See von Genezareth nicht erst, wie Petrum, fragen: „hast du mich mehr lieb, als diese?“ (XXI, 15). Von ihm weiß er es schon und hat's in der Todesstunde, in der er bei ihm ausharrte, erfahren. Da war dieser Jünger so mächtig und voll in seiner Liebe, daß er selbst sein Leben für ihn aussetzte und hingeben wollte, daß er selbst nach seinem Abscheiden noch unter den Kriegsknechten sitzen blieb unbekümmert, ob man ihn mißhandeln oder auch tödten werde. Er sieht noch, in welchen sie stechen (XIX, 35) und was aus der Wunde herausfließt. Und größere Liebe kann ja Keiner haben, als die, daß er sein Leben für seine Geliebten auf's Spiel setzt (ϑ. ῃ XV, 13). Ohne Zweifel ist er auch bei der Bestattung des Leich-

nams zugegen gewesen. Denn daß er am Auferstehungsmorgen dem Petrus voran zum Grabe läuft (XX, 4—6) und Petrus ihm nachfolgt (ἀκολουθῶν αὐτῷ V. 6), zeigt neben dem größeren Drange der sehnenden Liebe zugleich auch an, daß er den Ort des Grabes gekannt habe und so dem Petrus, der ihn wohl noch nicht kannte, der Wegweiser zur Gruft werden konnte.

Wir werden in allen diesen Einzelheiten den feinen aber vollkommenen Gegensatz gegen Matthäus nicht verkennen, und zugeben müssen, daß Petrus neben seinem ungenannten, aber deßhalb doch deutlich genug kenntlich gemachten Gefährten wirklich den Sieg verloren habe und dem Johannes in jedem Betrachte der Vorrang gewonnen worden sei.

Doch müssen wir die tiefe Absichtlichkeit in diesen Angaben noch weiter zu erforschen suchen und den feinen, aber in's innerste Lebensmark eingehenden Gegensatz zu den Berichten und Bestrebungen des Matthäus gerade an den genannten Punkten des Lebens Jesu noch weiter kennen lernen.

---

§. 49.

Das letzte Mahl, welches Jesus mit seinen Jüngern gehalten hat, ist's Paschah-Mahl oder Liebes-Mahl?

Es ist eine bekannte und vielbesagende Frage, ob sich die Berichte der Synoptiker über das Abendmahl mit dem des vierten Evangelisten vereinigen lassen, oder nicht. Schon äußerlich fällt es gleich auf, daß Jesus bei den Synoptikern ganz andere Reden führt bei Gelegenheit des letzten Mahles, als bei Johannes. Dort sind es Reden, die einem Paschah-Mahle angemessen und für ein solches allein passend sind (Matth. XXVI, 26); und daß er wirklich ein Paschah esse, wird auch bei allen drei Synoptikern ausdrücklich gesagt (Matth. XXVI, 17 ff. Mark. XIV, 12 ff. Luk. XXII, 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν). Bei Johannes (XIII, 1 ff.) trifft man von allen dergleichen Worten

gar keine Spur. Ganz andere Reden, die mit einem Paschah-Mahle gar nichts zu schaffen haben, spricht er zu seinen Jüngern (V. 12 ff.), übt eine vom Paschah ganz fern liegende symbolische Handlung, des Fußwaschens (V. 4 ff.), aus; — und, was von Allem das Gewichtigste ist, während die drei ersten Evangelisten ausdrücklich am ersten Tage der ungesäuerten Brode, am Paschah-Festtage selbst (τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, Mark. XIV, 12) ihn Abends die Mahlzeit halten lassen, sagt Johannes an drei berühmten Stellen, daß das Mahl nicht am Paschahtage selbst, sondern am Tage zuvor Statt gefunden habe. Alle Künsteleien der Ausleger deuteln diesen Widerspruch nicht weg. Wenn Lukas (XXII, 7) sagt: ἦλθεν ἡ ἡμέρα oder nach V. 1. ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα und Joh. XIII, 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, so ist offenbar bei beiden derselbe Tag: ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα, gemeint. Aber bei Johannes ist es vor, bei Lukas an diesem Tage, daß das letzte Mahl gehalten wird.

Wenn ferner beim Mahle selbst im Evangelio des Johannes (XIII, 27) Jesus zu Judas sagt: „Was du thust, das thue bald“ und einige der Jünger glauben, Jesus meine damit, daß Judas das für die Festfeier Nöthige (ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν V. 29) einkaufen solle, so ist wohl sicherlich auch das zur Abhaltung des Paschah-Mahles Erforderliche damit gemeint, und dieses, wenigstens die ἑορτή, steht also noch bevor. Denn wenn die ἑορτή schon da wäre, wenn sie beim Paschah-Mahle wirklich säßen, so wäre ja ganz unmöglich, daß erst die Vorbereitungen für das Fest und resp. das Festmahl getroffen werden könnten. Niemand wird doch erst die Einkäufe und Vorbereitungen zu einem Mahle machen, bei welchem er schon sitzt; und wenn man meint, die vorbereitenden Einkäufe zum Paschahfeste und seiner gesetzlichen Feier sollten erst noch getroffen werden, so kann man sich unmöglich schon beim Festmahle wirklich befinden. Ueberdies, — wie hätte Judas Einkäufe machen dürfen, oder die Jünger glauben können, er solle solche machen, wenn es bereits Paschahtag war, da ja der Paschahtag

als der größte aller Festtage galt, an welchem so gut, wie am heiligsten Sabbathtage jeder Handel und Einkauf des Strengsten verboten war. Hätte auch Judas und Jesus über diese Sabbathbestimmung sich hinwegsetzen wollen, so hätte doch schwerlich in dem mit bigotten Juden erfüllten Jerusalem am Fest aller Feste irgend ein Händler gewagt, ihm etwas feil zu bieten und zu verkaufen. Es kann also bei Johannes schon darum nicht Paschahtag gewesen sein, an welchem sein letztes Mahl Statt fand, weil einige meinen, Judas solle und könne die Einkäufe zu diesem Tage noch wohl besorgen; — sondern es muß erst der Tag vor dem Feste gewesen sein, an welchem Jesus das Wort **XIII, 27** sprach und die Jünger dabei an Einkäufe für das Fest denken konnten. Also ist noch nicht Paschahtag und Jesu letztes Mahl kein Paschah-Mahl.

Dasselbe sagt uns ferner die Bemerkung **XVIII, 28**: Die Pharisäer und Schriftgelehrten hätten nicht in das Haus des Pilatus gehen wollen, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Paschah zu essen. So hatten sie es also noch nicht gegessen, sondern es stand ihnen noch zu essen bevor. Es war folglich erst noch der Tag vor dem Feste und die Meinung der Jünger Jesu beim Entfernen des Judas bestätigt sich dadurch in weiterem Umfange, daß, wie Jesus, so auch die übrigen Juden, erst noch die Einkäufe zur Abhaltung des Paschah-Mahles machen mußten, also Jesus bei einem einfachen gewöhnlichen Abendessen, nicht einem Paschahessen das Wort **XIII, 27** sprach. Die Aushilfe, daß *πάσχα φαγεῖν* in dieser Stelle (**XVIII, 28**) auf einmal heißen soll: Paschahspeise überhaupt essen und nicht speziell: das Paschahlamm genießen, — ist eben eine Aushilfe und zwar eine in sich selbst zerfallende. Denn wenn an allen andern Stellen im Neuen Testamente wie außer demselben *τὸ πάσχα φαγεῖν* bedeutet: „ganz speziell eben das Paschahlamm genießen" (vergl. Matth. **XXVI, 17**. Mark. **XIV, 12** rc.), so ist es ganz und gar unbegreiflich, warum der gangbare Ausdruck gerade nur in dieser Stelle nicht seine allgemeingeltende Bedeutung mehr haben, sondern auf einmal eine ganz

andere bekommen mußte. Der unbefangene Ausleger wird nicht der Sprache zum Trotz ableugnen, daß er auch hier dasselbe, wie immer, bedeute und somit weder Jesus noch die Juden das Paschah gegessen hatten, als er im Verhöre vor dem römischen Landpfleger stand.

Endlich sagt noch die Stelle **XIX, 14** abermals, daß, als Pilatus auf dem Richterstuhle am Hochpflaster saß, erst Vorbereitung auf das Paschah, nicht Paschah selbst gewesen sei: *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα.*

Die Stellen also, welche vom Evangelisten wie ein eherner Harnisch eine an die andere gegliedert sind, sollen und müssen die Meinung und den Bericht der Synoptiker zurückschlagen, daß Jesus noch das Paschah mit den Jüngern gegessen habe. Nach Johannes hat er vielmehr mit seinen Jüngern nur eine einfache Abendmahlzeit am Abend vor dem Paschah gehalten. Das war die letzte unmittelbar vor seiner Gefangennehmung und Kreuzigung. Und daß die Stelle **XIX, 31**: *ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ* 2c. nicht gegen diese Ansicht sei und mit der Angabe der Synoptiker über den Tag der Kreuzigung als den Tag vor dem Sabbath oder Sonnabend keineswegs zusammenstimme, ist an sich nicht schwer einzusehen und wird sich gleich hinlänglich klar ergeben.

Es kann nämlich nun, wenn die Berichte des Johannes einerseits und der Synoptiker andererseits sich nicht vereinigen lassen, nur die Frage sein, auf welcher der beiden Seiten die größere Wahrscheinlichkeit liege, ob der johanneische oder der synoptische Bericht an sich betrachtet der glaubhaftere sei. Und da neigt sich die Wagschaale unbedingt dem johanneischen zu.

Ich lege bei Lösung dieser Frage nicht einmal ein Gewicht darauf, daß Johannes gerade in diesem Theile seiner Geschichte den Lieblings-*μαθητής* keinen Augenblick von Jesu Seite kommen, ihn dicht an seinem Herzen liegen, im Hohenpriesterhofe bei ihm bleiben, an seinem Kreuze stehen, ja bis zur Bestattung nicht von ihm weichen läßt und noch die ausdrückliche Betheurung, daß hier

ein Augenzeuge rede, am Schlusse (XIX, 35) hinzufügt. Dies Alles deutet aber wenigstens an, daß der Schreiber gerade an dieser Stelle einen, und zwar harten, Widerspruch im Auge hatte und von einem gegnerischen Berichte wußte, dem gegenüber er den seinigen als den authentischeren feststellen wollte.

Aber abgesehen von dieser absichtlich benachdruckten und insofern allerdings bedeutsamen Beglaubigung fällt der Bericht der Synoptiker an sich selbst schon hin; auch ohne den Bericht des Johannes müßte er fallen.

Kann man sich wohl nach jüdischem Gesetze eine Gefangennehmung, wie die des Heilandes in den Synoptikern berichtet ist, und eine richterliche Verhandlung, wie sie dort zum Vorscheine kommt und dann die Kreuzigung selbst und das Verfahren der Juden bei derselben am Paschahtage möglich denken? Nach Philo de migratione Abrahami Pfeifer III. S. 452. Mang. I, 450 *) befindet sich unter den am Sabbath verbotenen Geschäften ausdrücklich auch das Anklagen und Richten. Nun war aber die Verordnung, die für den Sabbath galt, nämlich die: „keinerlei Geschäft zu thun!“ (לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה Exod. XX, 10) ausdrücklich auch für den ersten Tag der ungesäuerten Brode (*πρώτη τῶν ἀζύμων*) von Moses eingeschärft und zwar an jeder Stelle, wo er von diesem Tage spricht, vergl. 2 Mos. XII, 16. ꝛc. וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ ꝛc. כָּל־מְלָאכָה לֹא־יֵעָשֶׂה בָהֶם, vergl. Levit. XXIII, 2—8. Num. XXVIII, 18. Was am Sabbath nicht erlaubt war, war an diesem zum ewigen Festtage (Exod. XII, 14), zum größten aller Sabbathe geheiligten Tage (Joh. XIX, 31. *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη*

*) Vergl. Gefrörer krit. Geschichte I. Theil 1ste Abtheilung S. 105: „Wenn auch“, sagt dort Philo, „unter der Feier des Sabbaths der tiefere Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, der Kreatur dagegen Leiden zukomme, so dürfen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbath kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt sind.“

τοῦ σαββάτου) noch viel weniger erlaubt. Er war selbst ein hoher und großer Sabbath und man wird begreifen, daß nach Joh. XIX, 31 die Leichen der Verbrecher an ihm so wenig, als am eigentlichen Sabbath abgenommen oder auch am Holze gelassen werden durften. Er war dem größten Sabbath gesetzlich gleich. Und nun sollten die bigotten Juden, die nach allen Evangelisten den Tod Jesu um einer Entweihung des Sabbaths willen beschlossen (vergl. Matth. XII, 14. Mark. III, 6. Luk. VI, 11. Joh. V, 16. 18) und bis zum Unsinn sich darob ereiferten (Luk. VI, 11. *αὐτοὶ ἐπλήσθησαν ἀνοίας* rc.) — gerade bei der Bestrafung dieses Sabbath-Verächters den größten ihrer Sabbathe, den Paschahtag, selbst mit Füßen getreten haben? Sieht man doch kaum einen Augenblick für sie ab, wie sie bei dem Berichte der Synoptiker das Paschahlamm überhaupt nur essen und die vielen dabei vorgeschriebenen Gesänge absingen konnten. Schon am frühen Abende dieses heiligen Tages, da man das Paschah in feierlicher Stimmung ißt, sind sie beisammen und warten auf Judas, welcher mitten aus dem Mahle heraus aufsteht und zu ihnen kommt, um von ihnen Soldaten und Häscher zur Verfügung zu erhalten (Matth. XXVI, 47. *ὄχλος πολὺς ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων*). Nach Lukas scheinen sie sogar selbst schon gerüstet zu stehen, um mit Judas, auf den sie, statt Paschah zu essen, harren, zur Gefangennehmung Jesu in eigner Person auszuziehen (Luk. XXII, 52). Wie konnten sie oder ihre Diener, die doch auch Juden waren, diese Häscher-Zubereitungen treffen oder den Auszug thun, da sie doch Paschah am ersten Tage der ungesäuerten Brode essen mußten? und sie als Vorbilder des Volkes zuvorderst vor den Andern. Und nun sehe man, wie die entheiligende Geschäftigkeit weiter geht! Sie halten zuerst beim Hohenpriester Verhör und verurtheilen und verspotten den Angeschuldigten (Matth. XXVI, 57—68); nach Lukas (XXII, 52. 54. 63—65) bewachen sie ihn sogar selbst und mißhandeln ihn die ganze heilige Nacht im Hofe des hohenpriesterlichen Hauses. Am Morgen sitzen sie mit Tagesanbruch schon wieder zum Gericht beisammen

(Matth. XXVII, 1. Luk. XXII, 66); führen sodann den Verurtheilten in eigner Person zu Pilatus und klagen ihn an (Matth. XXVII, 12. Luk. XXIII, 1) und bleiben, indem sie das Volk, welches in Masse ebenfalls an dieser Sabbathschändung Theil nimmt, als gäbe es kein Gesetz mehr, aufhetzen, bis die Verurtheilung ausgesprochen und die Vollziehung angeordnet ist (Matth. XXVII, 20) unverrückt gegenwärtig. Mit den Volkshaufen gehen sodann die Rathsherren und sogar die Hohenpriester, — wahrscheinlich in Amtstracht, denn sie kommen in ununterbrochener Folge aus der Rathssitzung, in der der Hohepriester sein Kleid zerrissen hat, — zur Richtstätte, stellen sich unter das Kreuz und entblöden sich nicht, den gekreuzigten, wegen Sabbathschändung verfolgten, Missethäter an dieser abermals unreinen Stätte zu verhöhnen (Matth. XXVII, 41. Luk. XXIII, 35), da sie doch dieselbe kaum überhaupt, geschweige am Paschahtage, betreten durften. Endlich gehen sie, ehe es Abend wird, abermals in's Haus des römischen Landpflegers und bitten ihn, die Leichen abnehmen zu lassen (Joh. XIX, 31); nach Matthäus (XXVII, 66) gehen sie sogar noch an die gesetzlich ebenfalls unreine Grabhöhle und versiegeln den Stein.

Es bleibt ihnen also hier nicht ein Augenblickchen, um nur einen Bissen Speise zu sich zu nehmen, geschweige das Paschah zu essen. Und so in einem fort sollten bigotte Gesetzeseiferer den heiligsten aller Sabbathe von Anfang bis zu Ende geschändet, Schwerter und Stangen geschleppt, geklagt, verhört, gerichtet, Feuer im Hofe angezündet haben gerade in dem Augenblicke, da sie einen wegen einer Heilung am Sabbathe und weil er einen Kranken seine Matratze heimtragen hieß, zum Tode bringen?!

Ich kann mir nicht anders denken, als daß Matthäus und die, welche ihm in dieser Darstellung gefolgt sind, absichtlich die Gesetzbewahrer in diesem schreienden Widerspruche habe wollen erscheinen lassen, um ihre blinde Wuth, *ἄνοια*, in ihrer unbegreiflichen Blindheit zu zeigen. — Läßt man sie aber nicht eigentlich wahnsinnig und blind geworden sein, so kann man dies ganze Verfahren nicht am

ersten Tage des Paschah, dem eigentlichen und höchsten Sabbathe des Festes, sondern höchstens, mit Johannes, vor dem Paschahtage (πρὸ τῆς ἑορτῆς XIII, 1) glaublich finden. Der Bericht der Synoptiker fällt somit ohne Johannes schon hin und dieser hat darum ohne Zweifel in gutem Bewußtsein einen Tag, der nicht an sich selbst unmöglich ist, als Kreuzigungstag angegeben. Das letzte Mahl aber, welches Jesus unmittelbar vor Gefangennehmung und Kreuzigung mit seinen Jüngern gehalten hat, ist dann auch nicht ein Paschahmahl, sondern ein einfaches Liebesmahl gewesen, eine Agape, wie sie die Kirche in der ersten Zeit gehalten und ohne alle Nebenbeziehung auf eine Paschah- oder Opfer-Idee gefeiert hat. Als solches steht es bei Johannes da; dem judaisirenden Opfermahle des Matthäus aber ist seine Stätte weggenommen. Damit ist auch das eine Sakrament der christlichen Kirche, wenigstens in dem Opfer-Sinne, wie es die katholische Kirche entwickelt hat, ohne geschichtlichen Grund und Boden. Das gewöhnlich so genannte Abendmahl mit seinen auf das jüdische Paschah hinweisenden Worten kann, da Christus kein Paschah mehr feierte, sondern einen Tag vorher sein Liebesmahl hielt, nicht wohl gewesen sein.

---

§. 50.

Ist Jesus durch den Täufer Johannes getauft worden?

Auf nicht viel gründlicherem Boden steht, wenn wir dem Evangelio Johannis den Vorzug vor den andern geben, die Grundlage des zweiten kirchlichen Sakramentes, ich meine die Taufe des Heilandes durch den Täufer Johannes.

Bei den drei ersten Evangelisten ist zwar darüber durchaus keine Frage. Matthäus bedarf dieselbe für seine Idee vom Christus, und die beiden andern Synoptiker haben, wenn auch in vielem Anderem nach ihrer Partei-Ansicht abändernd, doch im Wesentlichen auf seine Grundlage fortgebaut. Anders gestaltet sich die Sache beim vierten

Evangelisten. Bei ihm bedarf Christus einer solchen Taufe von Johannes nicht. Er blickt vielmehr immer mit einer unverkennbaren Geringschätzung auf die johanneische als eine bloße Wassertaufe herab. Darum wiederholt er auch bei Erwähnung der johanneischen Taufe gern den Beisatz: *ἐν ὕδατι* beim Worte *βαπτίζων*, vergl. I, 31; und bemerkt von Jesu ausdrücklich, daß er eine Taufe mit Wasser zu ertheilen, als unter seiner Würde, verschmäht habe, vergl. IV, 2. Von den Jüngern habe er sie stillschweigend geschehen lassen.

Und umgekehrt sagt er nirgends, daß Jesus eine Taufe an seinem eignen Leibe empfangen habe; die Bestimmung des Täufers wird überall bloß als: ein Zeugnißablegen über Jesum angegeben, vergl. I, 7. 19. 31. *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων*, V, 33 ff.; und zwar bedarf Jesus für sich selbst durchaus dieses Zeugnisses nicht, sondern das jüdische Volk, welches in seinen Repräsentanten, in Abgeordneten des Hohen Rathes, bei Jesu steht und dieses Zeugniß als eine amtliche Aussage amtlich von ihm in Empfang nimmt, bedarf es, um gläubig und gerettet zu werden. Daher wird dieses Zeugniß von Johannes zu wiederholten Malen I, 29 ff. 36. III, 27 ff. ausführlich abgelegt. Aber gerade das erste Zeugniß, bei dem als dem ersten Zusammentreffen der beiden Männer die Taufe Statt finden müßte, ist so gehalten, daß man keinen Punkt findet, an dem sie geschehen sein könnte. Es heißt I, 29 nicht, wie bei den Synoptikern: *τῇ ἐπαύριον ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς* ꝛc., sondern *βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον*. Er sieht ihn auf sich zu gehen und, ohne sein völliges Herzukommen abzuwarten, spricht er, hinweisend auf den Wandelnden und in solcher Weise, daß man den Herrn noch außer dem Hörerkreise als einen Weiterstehenden, jedenfalls nicht mit als Hörer, denken wird: *Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ — Οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον* ꝛc. Zugleich muß er, ehe er nur dies Zeugniß auszusprechen beginnt, den Geist schon haben herabkommen sehen. Denn an diesem Herabkommen des Geistes, als vorherbestimmten Erkennungszeichen, hatte er erst merken können,

daß dieses das Lamm Gottes, der nach ihm kommende Göttliche, sei. Ehe er sagen konnte: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ — οὗτός ἐστι ꝛc. mußte er also schon das angegebene Zeichen, den Geist, auf ihn haben herabkommen sehen. Denn vor dem kannte er ihn ja, wie er ausdrücklich bezeugt, nicht als den, der er war (οὐκ ᾔδειν αὐτόν, V. 31) und konnte folglich auch nicht zu jenem Ausrufe über ihn (κέκραγε, I, 15) veranlaßt sein.

Mußte aber das Herabkommen des Geistes vor jenem Ausrufe schon geschehen und also vor Beginn des Zeugnisses dieser für Johannes wichtigste Umstand der ganzen Szene schon vorüber sein, — so wird wohl der Täufer sich nicht versucht gefühlt haben, dem, welchen Gott so hoch geweiht hat, seine arme Weihe mit Wasser noch zu ertheilen. Was hätte dem, der keiner μετάνοια mehr bedurfte, die Taufe der μετάνοια gesollt? Die Verschweigung der Taufe ist daher kaum anders, als wie ein Ableugnen derselben anzusehen. Wenigstens würde, ohne die synoptischen Berichte, aus denen des vierten Evangeliums Niemand auf den Gedanken kommen, Jesus sei von Johannes getauft worden, sondern auf das gerade Gegentheil.

Auch haben wir eine traditionelle Erzählung von Jesu, welche uns von Hieronymus ist aufbehalten worden und welche ganz bestätigend für diese Meinung sich ausspricht. Hieronymus, lib. III. adv. Pelag. sub init. Cap. I., sagt nämlich *):

„In dem Evangelium juxta Hebraeos, welches chaldäisch aber mit hebräischen Lettern geschrieben ist, dessen sich bis heute die Nazaräer bedienen, welches auch das secundum Apostolos und, wie einige glauben, das juxta Matthaeum sei, und in der Cäsariensischen Bibliothek aufbewahrt wird, findet sich folgende Erzählung:

Siehe die Mutter des Herrn und seine Brüder sagten zu ihm: Johannes der Täufer tauft auf die Vergebung der Sünden; wir

*) Vergl. Pelts theolog. Mitarbeiten 2. Jahrgang, 4. Heft. Kiel 1839, S. 129.

wollen hingehn und uns von ihm taufen lassen. Da sagte er zu ihnen: was habe ich gesündigt, daß ich gehe und von ihm getauft werde? Es möchte denn eben dies, was ich gesagt habe, Unwissenheit (ignorantia) sein.“

Diese Erzählung, welche im Tone und in der Anlage an andere bei Johannes, z. B. VII, 3 ff., und an das Wort VIII, 46. τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; erinnert und jedenfalls nicht dem matthäanischen, sondern dem johanneischen Christus zugehört, beweist wenigstens soviel, daß unsre Meinung vom Verschmähen der Johannes-Taufe durch Jesum keine neue, sondern eine uralte und in kirchlich gebrauchten Evangelien begründete sei.

Auch hat der vierte Evangelist seinen Bericht hier, wie in der Leidensgeschichte, durch Angabe des Augenzeugen, von dem der Vorfall mit angesehen und authentisch berichtet sei, zu stützen gewußt. Denn der bereits besprochene ἄλλος μαθητής steht, während Johannes sein Zeugniß ablegt, wenigstens am Tage darauf, also wohl auch am Tage zuvor als Jünger des Täufers, neben ihm und hört und sieht genau jedes Wort und jeden Zug. Das kurze: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, I, 36, setzt wenigstens das längere Zeugniß, V. 29—34, vom vorigen Tage und dessen Anhörung von Seiten der beiden Jünger voraus. Dies kurze räthselhafte Wort hätte sie sonst schwerlich zum Anschluß an Jesum und noch dazu so urplötzlich bestimmen können. Sie sollen also ohne Zweifel als Zeugen auch jenes, Tags zuvor gesprochnen, längern Wortes gedacht werden, welche von da an den Entschluß, Jesu nachzufolgen, im Herzen faßten und am folgenden Tage, bei erneutem Erscheinen desselben und wiederholtem Zeugnisse des Täufers über ihn, in Ausführung brachten.

Der Berichterstatter giebt sich damit als authentischen, vom ersten Augenblicke des Auftretens Jesu bei ihm gegenwärtigen, und in allen seinen Angaben durchaus zuverlässigen, wenigstens vor jedem Andern glaubwürdigen, Berichter an; und stellt damit zugleich die von ihm mitgetheilte abweichende Angabe über die erste Jünger-

berufung (I, 35—52, vergl. Matth. IV, 18 ff.) dem Matthäus und denen, die sich seinem Berichte hierin angeschlossen haben, als die glaubwürdigere gegenüber.

Doch führt uns namentlich diese zuletzt besprochene Abweichung von Matthäus in der Taufgeschichte weiter auf tiefere, in der Auffassung von Christo selbst, seiner Person, seinem Geiste und Berufe liegende, Abweichungen des vierten vom ersten Evangelisten.

---

§. 51.

Abkunft Jesu so wie Charakter und Umfang seiner messianischen Würde und Bestimmung bei Johannes.

Wenn wir zu Anfang des letzten Paragraphen sagten, Matthäus habe für seinen Christus der Taufe Johannis bedurft, der Christus des vierten Evangelisten aber könne sie schon seinem messianischen Charakter nach nicht wohl angenommen haben, — so bedarf diese Aeußerung einer weitern Begründung.

Matthäus stellt uns, wie wir schon früher gesehen haben, in Jesu den längstverheißenen Davidssohn, einen zunächst nur zur Verherrlichung und Vollendung seines Volkes und Gesetzes gesandten Propheten-König, den zweiten in jeder Hinsicht nach dem Vorbilde seines Ahnherrn, nur durchgängig in höherem Maaßstabe, beschaffenen David dar.

Er legt daher zuvörderst ein sehr bedeutendes Gewicht auf Bethlehem und davidische Abstammung. Dort ist nach ihm der Wohnort der Eltern Jesu, und sie sind ächte davidische Sprößlinge, wie der von Abraham herab geführte Stammbaum ihres Geschlechtes schlagend beweist, und wohnen als Bürger in der alten Stammstadt, ohne Zweifel auch im alten Stammhause des davidischen Geschlechtes, welche sie erst auf göttlichen Befehl und der Erfüllung einer alten Weissagung zu lieb mit der vor der Rückkehr aus Egypten ihnen ganz fremden Stadt Nazareth vertauschen. Hatte doch auch dem

ersten David ein gottloser König, Saul, schon in früher Jugend nach dem Leben gestrebt und ihn zum Entweichen von seiner Vaterstadt in einen von heidnischen Menschen, Philistern, erfüllten Bezirk und zu einem unstäten Wanderleben gezwungen. — Es geht also ein im alten Hause Isais geborner Davidsprößling aus derselben Ortschaft und derselben Wohnung hervor, in welcher sein großer Ahnherr das Licht der Welt einst erblickte. Daß er göttlich-wunderbar im Leibe seiner Mutter erzeugt sei, ist dem Matthäus nur eine glänzende, aber zu seinem Systeme nicht wesentlich gehörende, Beigabe. Denn auffallender Weise führt er ja den Stammbaum Jesu auf Joseph, den Mann der Maria, herab und zeigt so stillschweigend an, daß dieser doch eigentlich als Vater Jesu rechtsgiltig anzusehen sei, daß von ihm die davidische Abstammung, das davidische Blut, in Jesu komme. Auch steht dieser Stammbaum zuvorderst vor allem Andern, und die wunderbare, ohne Mitwirkung Josephs berichtete, Erzeugung Christi ist dann nur als ein Erweis dafür beigebracht, daß dieser zweite David wirklich der unter Gottes besonderer Wirkung entstandene und unter seiner besondern Obhut stehende Liebling, daß er Sohn Davids und der göttlichen Verheißung, also der nach Gottes Verheißung seinem Volke gegebene Davidssohn sei. Das göttliche Erzeugtsein ist also bei Matthäus nur etwas Sekundäres, die davidische Abkunft, welche die Hauptsache bleibt, bedeutungsvoll Begleitendes.

Dieser zu Bethlehem geborne König der Juden bleibt nun, wie sein Ahnherr, anfangs verborgen. Niemand kennt seine Jugend. Ja, wie sein Ahnherr, kennt er selbst noch seine königliche Bestimmung nicht, bis er reif zum gottgegebnen Königsberufe am Jordan vor dem großen Propheten Johannes erscheint, einem Propheten, der in eben dem Maaße als Prophet über Samuel steht, in welchem er selbst über seinen königlichen Ahnherrn als König hervorragen soll (vergl. Matth. XI, 11. *οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ*). Von diesem wird er, wie einst David von Samuel, als der von Gott zum Throne er-

sehene Sprößling Isais erkannt, er unter seinen Brüdern, wie David unter den seinigen ausgewählt (1 Sam. XVI, 12. 13. Matth. XIII, 55). Johannes weigert sich zwar anfangs, ihn zu weihen; aber, damit alle Gebühr vollzogen werde, salbt er ihn, wie Samuel (vergl. Act. X, 38. *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*), und alsbald, in Folge dieser Salbung, kommt auf ihn der Geist Gottes und ergreift ihn, wie seinen Ahnherrn, der dadurch eigentlich auch nicht bloß König, sondern zugleich begeisterter Sänger und Prophet und königlicher Priester geworden ist, 1 Sam. XVI, 12. וַיִּשְׁמַח אתו בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ־יְהוָה אֶל־דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה׃

Nun ist er zwar, wie dieser, eigentlich der gesalbte, gottgeweihte, König Israels. Aber, wie dieser nicht gleich nach seiner Salbung durch Samuel zur Herrschaft kommt, sondern erst nach vielfachen Verfolgungen eines von Gott gehaßten Gewalthabers und des diesem anhängenden größeren Theiles vom jüdischen Volke, in die neue Stadt Gottes auf Zion einzieht und dort den Gottesdienst, wie das Königthum, in neuer vollständigerer Weise einrichtet und den Bau des ersten Tempels so entwirft und so in jeder Hinsicht sicher vorbereitet, daß seinem Nachfolger nur die äußere Ausführung des im Grunde schon fertig Vorliegenden übrig bleibt, — so in jeder Beziehung auch Jesus. Auch er muß verfolgt und sogar getödtet werden von denen, welche als gottgehaßte Gewalthaber in dessen Weinberge die Herrschaft führen (Matth. XXI, 33 ff.) und von dem größern Theile des ihnen anhängenden Volkes. Nach diesen Verfolgungen und Todesleiden aber wird auch er, wie David, vom Exile als König in sein Reich nach Zion kommen (Matth. XXV), den Gottesdienst neu und vervollständigend daselbst einrichten, dem Gesetze zu wahrer Erfüllung verhelfen, und wie David, nur in ungleich höherem Maaße, sein bekehrtes Volk in großer Herrlichkeit beherrschen. Um wie viel größer sein Leiden und um wie viel schmerzvoller sein Tod gewesen, um so viel glänzender wird dann sein Einzug unter Posaunenschall und Geleit himmlischer Heerschaaren

werden und um so herrlicher sein Königthum bestehen (Matth. XXVI, 64).

Nazareth und Kapernaum sind also eigentlich nur, wie Engedi und Hebron, die Zufluchtsorte, in welchen der zweite David als Verbannter lebt, während seine Feinde ihm nach dem Leben stehen. Wie David muß er selbst dort öfters den Aufenthalt wechseln, zu den Heiden am Meeresufer, wie David nach Gath, auf kurze Zeit entweichend (Matth. XV, 21. ἀνεχώρησεν, vgl. 1 Sam. XXI, 11 ff.), oder sich in die Wüste zurückziehend (Matth. XII, 15 ff.). Wie dem David, so folgt auch ihm auf allen diesen Zügen ein zahlreicher Anhang theils von treuen Freunden oder Jüngern, theils von weniger zuverlässigen Volkshaufen nach.

So sehen wir bei Matthäus eine ziemlich genau eingehaltene Parallele des ersten mit dem zweiten David; und darum ist die davidische Abstammung, so wie Bethlehem als Geburtsstadt, als wesentliche Grundlagen des ganzen Baues deutlich hervorgehoben und die königliche Würde des erschienenen Davidssohnes (Matth. II, 2) wie die Beschränkung seiner Bestimmung zunächst auf die zwölf Stämme Israels wiederholt ausgesprochen (vergl. Matth. X, 5. XV, 24. XIX, 28. XXV.).

Von allem dem findet sich nun bei Johannes das gerade Gegentheil. Wir sahen schon bei Lukas (Kap. II), daß dort nicht mehr Bethlehem und Davids Stammhaus als die eigentliche Wohnung der Eltern Jesu festgehalten war, sondern Nazareth, und daß sie nach Bethlehem bloß zum Behufe der Geburt Jesu ganz vorübergehend und durch äußern Zwang veranlaßt gehen, in Davids Stammhaus gar nicht kommen, und, ohne vom Könige Herodes verfolgt, ja nur beachtet zu werden, nach Verrichtung der gesetzlichen Vorschriften von selbst nach Nazareth zurückziehen. Wir sahen ferner bei Gelegenheit des genealogischen Stammbaums, daß Lukas darin den Matthäus nur mit scharfer Ironie behandelt, unauflösbare Schwierigkeiten in diese Genealogie hineinbringt und durch das ὡς ἐνομίζετο (III, 23) die ganze Arbeit als μωρὰ ζήτησις (Tit. III, 9)

im Voraus auf die Seite wirft und nichts weiter als sicheres Ergebniß übrig läßt, als dies: Jesus sei Gottes Sohn, der zweite Adam.

Auf diesem Wege geht nun Johannes weiter. Er läßt Jesum von Philippus (I, 46) wie von den Obersten des Volkes (VII, 52), durchaus nur als Galiläer und zwar als Sohn Josephs von Nazareth bezeichnet werden. Die in den andern drei Evangelien so manchmal vorkommende Anrede: *Υἱὲ Δαυΐδ* wird bei ihm nie gehört; sie ist sorgfältig vermieden und jede Andeutung, die ihn als einen Sprößling Davids könnte erscheinen lassen, durchaus beseitigt, vergl. Joh. XII, 13 ff. Auch von seinen Eltern wird nie etwas geäußert, was sie zu etwas anderem als schlichten Nazarenern, nämlich zu Nachkommen aus Davids Stamme machte. Im Gegentheil wird ausdrücklich genug angedeutet, daß er nicht aus dem Stamme Davids sei. Denn VII, 41 f. machen die Juden im Streite über seine Messianität geradezu geltend: der Christus müsse aus Bethlehem, aus Davids Stamme, kommen. Folglich könne er nicht der Messias sein. Denn er sei aus Galiläa und nicht aus Davids Samen: *Μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται; οὐχὶ ἡ γραφὴ εἶπεν, ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυΐδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαυΐδ, ὁ Χριστὸς ἔρχεται; Σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτόν.*

Man wolle dagegen nicht etwa geltend machen: das Volk habe eben seine Abstammung von David nicht gekannt und darum diese Meinung gegen ihn geltend gemacht: weil er nicht ein Davidssohn von Bethlehem sei, könne er der Schrift zufolge auch nicht der Messias sein. — Denn wenn ihn bei Matthäus (IX, 27) die ersten besten Blinden an der Landstraße, ja selbst das kananäische Weib (XV, 22), oder der Blinde zu Jericho, wohin doch Jesus vorher noch nicht gekommen war (XX, 31), *υἱὲ Δαυΐδ* anrufen können, so mußte doch gewiß seine davidische Abstammung nicht bloß bei dem jüdischen Volke bis zum letzten Bettler hinab, sondern sogar bei den umwohnenden Heiden bekannt geworden sein. Es liegt also

hierin ein offenbarer und direkter Widerspruch des Johannes gegen den ersten Evangelisten und dessen genealogische Ableitung Jesu.

Nach Johannes steht Jesus weder mit Bethlehem noch mit dem Geschlechte Davids in irgend welcher Beziehung. Ja kaum dem Volke Israel überhaupt gehört er an. Denn Johannes führt die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (Mark. I, 1) nicht bloß bis auf den Täufer, ja nicht einmal bloß bis auf die Zeit Adams und seine Schöpfung, wie Lukas (III, 38) gethan hat, sondern er führt uns, wie das erste Buch Mosis (בְּרֵאשִׁית), bis in die ersten Uranfänge alles Daseins, ja noch weiter bis in das innerste Wesen Gottes selbst zurück und läßt uns dort vor aller andern Schöpfung: *das Wort der göttlichen Verheißung*, das lebendige, Licht und Leben, Trost und Frieden gebende (vgl. Hebr. IV, 12 f. und 2 Petr. I, 19), das in Jesu in sichtbare Erfüllung gegangen ist, als ewige *πρόθεσις* im Schooße der Gottheit, als Göttliches in Gott, erblicken. — Dieses Wort, das dem Abraham und allen frommen Vätern als Hoffnungsstern von Alters her geleuchtet und vor dem Gesetze Mosis und gegenüber diesem harten Gesetze die liebevolle Gnade Gottes von Ewigkeit bekundet und auch die Heiden als freie Kinder und Erben der Verheißung (Gal. IV, 21—31) in die Segnungen Abrahams und seine ächte Familie mit aufgenommen hat, — ist in Jesu zu Fleisch und Bein geworden und verkörpert vor allen und für alle, die freien wie die unfreien, Söhne Abrahams erschienen. Gottes Gnadenwort oder Verheißungswort, in dem sein Huld- und Gnaden-Geist (*χάρις*) sich von jeher geoffenbart hatte, ist also in Jesu verkörperte Erscheinung oder Fleisch und Bein geworden. Und dieser Geist der Huld und Gnade ist, entgegen dem ihm bisher fälschlich zugeschriebenen strengen Gesetzes-Geistes, allein sein wahrer wesenhafter Gottesgeist (*ἀλήθεια* Joh. I, 17; vergl. 1 Joh. IV, 8. *ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*), durch den allein Schöpfung und Licht und Leben, welche Werke der Huld und nicht der Härte sind, zu Stande kamen und zu Stande kommen konnten.

Dieses, im Grunde offen vor Augen liegende, Wesen Jesu als des verkörperten ewigen Verheißungswortes vom väterlichen Gott der Liebe erkennen aber die Juden und die gleich ihnen verfinsterten Weltkinder nicht. Es weiß also in Wahrheit Niemand, woher der Einborne stammt (XVI, 3. VIII, 19 ꝛc.), ob sie es gleich zu wissen meinen (VII, 27 f.).

Und in der That weiß man aus der Darstellung des Evangelisten eigentlich nicht, woher denn Jesus sei. Philippus sagt zwar wohl (I, 46): er sei aus Nazareth und Josephs Sohn. Aber gegen diese Angabe wird sogleich von Nathanael Unglaube eingelegt, V. 47. Dasselbe geschieht von den Pharisäern im VII. Kap. V. 52, indem sie ausdrücklich, wenn schon unrichtig, bemerken: aus Galiläa sei kein Prophet aufgestanden. Im IV. Kap. V. 43. 44 wird von seinem Vaterlande, wie geflissentlich in so sich selbst widersprechender, zweifelhafter Weise gesprochen, daß man nicht gewiß wird, ob Galiläa oder Judäa als sein Vaterland anzusehen sei. Und eben da, V. 42, wird er gerade bezeichnend genug: *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, Heiland der ganzen Welt, genannt. Mutter und Brüder von ihm kommen zwar vor II, 1 ff. VII, 3 ff. Aber in diesen beiden Stellen steht er ihnen fremd, sie abweisend, ja eigentlich verleugnend, gegenüber (II, 4. VII, 6—10), und in der einen Stelle, wo er für seine Mutter liebend sorgt (XIX, 26), mag die tiefere Bedeutung, welche diese Anordnung für den Lieblingsjünger hat, wenigstens gleichgroßen Antheil an der Erwähnung jenes Wortes haben. Ihr Name ist nirgends genannt. Auch nennt Jesus sie nie: „Mutter!", sondern mit dem fremdklingenden Worte: *Γύναι*, Weib!, wie wenn sie nicht seine wahre und wirkliche Mutter, sondern nur ein als solche geltendes Weib wäre. Die menschliche Abstammung Jesu ist so zurückgeschoben und verhüllt; man wird wie in absichtlicher Ungewißheit darüber gelassen. Ja, wenn man den Bericht des Johannes im ersten Kapitel, wie sich's gehört, streng für sich nehmen und betrachten wollte, so könnte man nicht umhin, zu glauben, daß uns bei der Taufe Johannis das Herabsteigen dieses

Königs der Wahrheit aus der Höhe solle berichtet sein. Voll gewachsen steht seine leibliche Hülle, ungewiß woher entsprossen, auf einmal da, umwebt von dem Geiste Gottes, der sich eben in sie hineingesenkt und sie im Angesichte eines gottgesandten Mannes zur Wohnung genommen hat; im Angesichte eines Gottgesandten, der ausdrücklich nur darum gesendet (I, 6. 31. *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων*) und von amtlich abgeordneten Repräsentanten des Volkes umgeben ist, um ihn gleich bei seinem Erscheinen als den Sohn Gottes zu begrüßen und den Vertretern des Volkes durch sein Zeugniß zu empfehlen. Er ist also der geistig aus Gott, leiblich man weiß nicht woher, Geborene, das gnadenvolle Wort, der Huldgeist Gottes, der in einer fleischlichen Hülle, wie in einer Hütte (*ἐσκήνωσε*, I, 14) Aufenthalt genommen, sich darin gleichsam verkörpert hat, und darum, wie Hebr. VII, 3 von ihm gesagt wird, eigentlich seinem Ursprunge nach unbekannt, vater-, mutter-, geschlecht-, anfangs- und endlos ist (*οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλὴμ — πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλὴμ — ὅ ἐστι, βασιλεὺς εἰρήνης — ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιώμενος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*).

Diese Stelle ist sehr bedeutsam für die Anlage und Haltung des vierten Evangeliums; und auch die Stellung des genealogischen Registers bei Lukas nach der Taufgeschichte (III, 23 ff.) scheint den beiden nach ihm schreibenden Evangelisten ein Wink dafür gewesen zu sein, die Geburt oder das Erscheinen Christi auf Erden bei der Taufe vorgehen und ihn da als völlig vollendeten Mann geheimnißvollen Ursprungs wie vom Himmel niedersteigen zu lassen, so daß Niemand seinen Vater, seine Mutter, Anfang und Ende seines Daseins wahrhaft kennt. Selbst Johannes der Täufer sieht nur den Geist noch auf ihn niederschweben, weil er ihn daran als den Göttlichen zum Behufe seines Zeugnisses erkennen mußte. Aber keiner, auch er nicht, weiß wahrhaft seine Genealogie und seinen eigentlichen

Ursprung. Er ist also wirklich ein so beschaffener Christus, wie ihn die Juden, welche einer geistigeren Ansicht huldigten, erwarteten Joh. VII, 27: *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν· ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν*. Jedenfalls ist er kein Davidssohn und kein Sohn Abrahams oder des mosaischen Gesetzes, sondern das fleischgewordene vor allem Gesetz dagewesene Licht- und Heil-gebende Verheißungswort Gottes, sein Gnadengeist, der deßhalb auch in allen Worten wie in allen Thaten Geist und Leben, dem Gesetze Mosis aber wie dem fleischlichen und buchstäblichen Wesen der Juden ein gänzlicher Vernichter ist. — Darin offenbart der Christus des vierten Evangeliums weiter seinen Gegensatz gegen Matthäus und seinen Davidssohn.

---

§. 52.

Stellung des johanneischen Christus zum Judenthum, seinem Gesetz und seinen Einrichtungen.

Wie er nämlich in dieser Hinsicht, dem Hebräerbriefe gemäß und dem Matthäus-Evangelium entgegen, als ein Gottesgeist, der aller Welt angehört (*σωτὴρ τοῦ κόσμου*), und nicht als ein davidentsprossener, Gesetz und Gottesdienst der Juden erfüllender, König von Israel dargestellt wird, so folgt der vierte Evangelist dem Hebräerbriefe auch noch in einer andern Hinsicht. Dieser Brief stellt nämlich (VII, 28 — VIII, 13 und sonst) den alten Bund und seine Einrichtungen bloß als *σκιὰ* und *ὑπόδειγμα* des neuen geistigen Bundes und zugleich als durch den neuen abgeschafft dar. Und gerade dies ist auch durchgängig die wesentlichste Absicht des Johannes-Evangeliums.

Während Matthäus Jesum sagen läßt, daß er keineswegs gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie selbst zu erfüllen und ihre Erfüllung zu bewirken, den, welcher ihre Beobachtung lehre, für groß im Himmelreich erklärt (V, 17—19) und die Befolgung der Gebote als Weg zum Leben bezeichnet

(XIX, 17), — ist dem johanneischen Christus das mosaische Gesetz bereits so völlig fremd und für die Seinen so völlig abgethan, daß er es im Gespräche zu den Juden: euer und: ihr Gesetz nennt, als etwas, das ihn und die zu ihm Gehörigen nichts mehr anginge, vergl. VIII, 17. *καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται.* XV, 25. *ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν.* Wenn man die erste Stelle noch als Anrede an die Juden wenig beweisend finden mag, so ist doch diese letztere, in der er zu seinen Jüngern spricht und das Gesetz bloß noch als: ihr, der Juden, Gesetz bezeichnet, — ein deutliches Zeichen dafür, daß er es nicht mehr als sein und seiner Jünger Gesetz ansehe, daß es also für sie abgethan und nicht mehr sei. Dasselbe bestätigt auch die Entgegensetzung von Christus und der durch ihn offenbar gewordenen *χάρις* und *ἀλήθεια* gegen Moses und sein Gesetz in der bekannten Stelle des Prologes I, 17.

Ein ebenso direkter Gegensatz gegen Matthäus findet sich in der Stelle Joh. II, 19. *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Dies Wort ist bei Matthäus (XXVI, 61) und dem ihm folgenden Markus (XIV, 57) ausdrücklich als eine ihm fälschlich beigelegte Rede *ψευδομαρτυρία* bezeichnet. Es ist also dort geradezu für eine böswillige Lüge erklärt, wenn man behaupte, Jesus habe je so etwas gesagt. Denn zum Systeme des Matthäus und der von ihm vertretenen Giltigkeit des mosaischen Gesetz- und Tempel-Dienstes hätte dies Wort durchaus nicht gepaßt. Lukas, dem ein solcher Ausspruch nach seiner Richtung sehr zusagend sein mußte, wagt doch noch nicht, ihn wirklich von Jesu aussprechen zu lassen. Aber er läßt ihn wenigstens gänzlich hinweg und erklärt es nicht mehr für *ψευδομαρτυρία*, ihn Christo zuzuschreiben. Johannes ist bereits so weit erstärkt, Matthäus durch den Einfluß des Lukas-Evangeliums so weit geschwächt, daß er nun diesen Ausspruch wirklich von Jesu und zwar sehr bedeutungsvoll gerade am Anfange seiner Wirksamkeit und an einer Stelle gegeben werden läßt, wo sein Verständniß trotz der falschen Er-

läuterung der Jünger nicht zweifelhaft sein kann. — Zu diesem Ende hat er die Tempelreinigung im Gegensatze zu Matthäus als erste öffentliche That des Herrn vorangestellt, und läßt bei Gelegenheit derselben dies sein erstes öffentlich gesprochenes Wort sein, in welchem er die Zerstörung des bisherigen Tempel-Kultus und die Aufrichtung einer neuen Anbetung in Geist und Wahrheit als seine eigentliche messianische Aufgabe angiebt, für deren wirkliche Lösung er sich unter Verpfändung seiner messianischen Anerkennung verbürgt. Die Auflösung des bisherigen Tempeldienstes und die Aufrichtung eines neuen giebt er also gerade als das an, durch dessen Bewirkung er sich als wahren Gottgesandten beglaubigen werde. Sie solle das Zeichen sein, welches er ihnen zum Beweise seiner göttlichen Sendung geben werde.

Dasselbe sagt auch die allbekannte Stelle von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche durch ihn an die Stelle der alten, an den äußeren Ort gebundenen, Gottesverehrung treten und bewirken werde, daß Niemand mehr einer Anbetung zu Jerusalem den Vorzug vor der an jedem beliebigen andern Orte der Welt beilegen, sondern daß man einzig auf den Geist des Anbetenden als auf die wahre Hauptsache Rücksicht nehmen werde (IV, 21—24). Die neue durch ihn gebrachte Erkenntniß Gottes in ihrer Geistigkeit und Wahrheit werde dies von selbst mit sich bringen.

Ebenso in universellem Sinne gegen jüdisch-engherzige und ungeistige Meinungen gerichtet ist das Wort III, 17. *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.* Und sicherlich ist auch die Einsetzung des jüdischen Paschahmahles als eines ewig giltigen Gedächtniß-Mahles der Christen aus dem Grunde mit von Johannes auf die Seite gethan, weil diese Ceremonien und Reden, wie sie bei den Synoptikern dabei gehalten werden, ihm zu *σαρκικῶς*, zu judaisirend und opfermäßig, mit Einem Worte, nicht geistig und an die Stelle der bisherigen *σκιὰ* nicht entschieden genug das *σῶμα*, den wahrhaft erfüllenden Geistgehalt, setzend erscheinen.

Johannes giebt im VI. Kap. V. 51—58 eine ganz andere geistig-mystische Bedeutung vom Essen des Leibes und Trinken des Blutes Jesu an, als jene opfermäßige. Das wahre Paschah und seine Erfüllung ist ihm das geistige Aufnehmen der in Christo erschienenen Wahrheit- und Lebens-Fülle und das geistige Einswerden mit Gott durch ihn.

Diesen geistig-höheren Gehalt überhaupt an die Stelle aller bisherigen bloß vorbereitenden und auf eine spätere Erfüllung hinweisenden Einrichtungen zu setzen, ist eigentlich der Lebenszweck des johanneischen Jesus. Und weil die Juden, in ihrer fleischlichen und Buchstaben-Beschränktheit befangen, diese seine Geistigkeit nicht fassen können, steht er ihnen eigentlich als ein unverstandenes und darum unangenommenes Räthsel fremd, ja eigentlich feindlich, gegenüber. So in allen Gesprächen, die er mit ihnen führt, z. B. III. IV. VI ꝛc., und auch in ausdrücklichen Reden, worin er sie als unächte Kinder Abrahams (VIII, 39) und eines andern als seines Vaters, nämlich des Teufels Ausgeburten erklärt (VIII, 41—47).

Als Logos, der wesentlich universeller Gottes-Geist ist, hat er mit allem äußeren, jüdisch-sinnlichen wie jüdisch-engherzigen, Wesen gar keine Gemeinschaft. Deßhalb haben auch Dämonenheilungen, wie die Gleichnisse der andern Evangelisten, in diesem Evangelio durchaus keinen Platz. Als Exorcist und bloßer Wunderthäter, oder als jüdischer Volkslehrer, will er nicht angesehen sein. Eine solche Betrachtung seiner göttlichen Person wäre zu niedrig. Und der Inhalt der synoptischen Gleichnisse ist ihm zu äußerlich und darum ungenügend. Sie stellen meistens in noch sehr sinnlicher, wenigstens zweifelhafter, Auffassung das Himmelreich und das Verhalten Einzelner oder ganzer Gemeinschaften zu ihm und seinen zukünftigen Freuden dar. Fast kein einziges geht auf die Idee des Johannes vollständig ein, der in Jesu und dem geistigen Einswerden und Einsbleiben mit ihm die Summe des Himmelreichs und seiner Seligkeit sieht. Nicht eine äußere, wenn auch noch so vollkommene, Befolgung des göttlichen Willens, wie sie Matthäus

(VII, 21) als Bedingung für's Eingehen zum Himmelreiche fordert; auch nicht jener, ebenfalls noch äußerliche, Glaube, der auf alles eigene Verdienst verzichtet und einzig die im Tode Jesu versiegelte Gnade Gottes als Rettungsanker umfaßt, wie ihn Paulus im Evangelium Lucä (VII, 50. VIII, 12. 50. XVIII, 14) fordert, ist sein Heils- oder Erlösungs-Prinzip. Sondern ihm gilt nur das gänzliche Sich-Hingeben und geistig Einswerden mit Christo und durch ihn mit Gott, so daß man in ihm ganz geheiligt und völlig vollendet wird (XVII, 19—23), daß Gott und er in den Gläubigen mit seinem Geiste der Wahrheit und des Friedens und vor Allem seiner Liebe kommt und Wohnung in ihm macht (XIII, 35. XIV, 20—23. XV, 12 ꝛc.), als das wahrhaftige Heil.

Ihm konnte also nur ein Gleichniß, wie das vom Weinstock und den Rebschossen, die am Weinstocke bleiben und Lebenssaft und Lebensfrische immer neu daher nehmen (Kap. XV), oder vom Hirten, dessen Stimme die Schafe hören, der sie liebt und auf die Weide führt und dem sie freudig folgen, und der sein Leben für sie läßt (Kap. X), genügen. Ein anderes, bei Lukas wie bei Matthäus erzähltes, Gleichniß paßte für seinen Christus und dessen Anforderungen und dessen Reich der innigsten Geistes- und Liebes-Gemeinschaft nicht.

Auch alle Wunder, die er mittheilt, müssen, wie schon gesagt, eine durchaus andere Bedeutung als bei den drei andern Evangelisten, und zwar eine mystisch-symbolische haben. Und diese Bedeutung haben sie in der That durchgängig, wie dies auch schon von Andern anerkannt worden ist. Nur ein einziges ist von dieser Bedeutung ausgenommen und vom Evangelisten aus einer andern Absicht und zwar gerade im Gegensatze gegen die Absicht und Bedeutung, in welcher die Wunder bei den Synoptikern erzählt sind, aufgenommen. — Gehen wir darum nun zur Betrachtung dieses Gegenstandes fort!

§. 53.

Die Wunder Jesu und ihre Bedeutung bei Johannes.

Schon im Evangelium des Lukas haben wir bemerkt, wie einzelne Wundererzählungen, z. B. die vom Blinden zu Jericho (XVIII, 35 ff.), und alle im siebenten und achten Kapitel enthaltenen für den Zweck, eine paulinische Idee thatsächlich darzustellen, theils abgeändert, theils neu beigebracht worden sind. Selbst einzelne Geschichten, wie die vom Oberzöllner Zachäus (XIX, 1 ff.), sollten vielmehr eine ideelle Bedeutung, als einen eigentlich geschichtlichen Gehalt, in sich haben.

Dasselbe findet, nur in noch durchgängigerem Maaße, bei Johannes Statt. Einzige Ausnahme ist die vom Hauptmannssohne zu Kapernaum IV, 46—54 berichtete und aus Matthäus und Lukas mit wenig Abänderung herübergenommene Wundergeschichte. Diese soll wohl nur dazu dienen, die in dem galiläischen Lebensberichte des Matthäus herrschende Wundersucht mit den dem Johannes hier fast allein eigenthümlichen und in der That auffallenden Worten V. 48: Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, als etwas Fehlerhaftes und zum wahren Glauben nicht Führendes zu züchtigen. Und zwar läßt Jesus diesen Tadel den Synoptikern zu Theil werden, sobald er nur auf das Gebiet ihrer Wirksamkeit, in die Nähe Kapernaums kommt, auf welchem er eigentlich nur zur Aussprechung dieses Tadels erschienen zu sein scheint. Denn nachdem er dieses tadelnde und fast einzige Wort auf der Bühne seines galiläischen Aufenthaltes ausgesprochen hat, ist er von ihr wieder verschwunden und zeigt sich wieder zu Jerusalem, V, 1 ff. — Offenbar muß also der Zweck seines flüchtigen Besuches in Galiläa in diesem gegen die vergeblichen Wunderaufzählungen seines galiläischen Lebensbeschreibers gerichteten Tadel liegen. Denn diesem (Matth.) ist die Wundergeschichte als seine zweite entnommen.

Ist aber diese Meinung richtig, so folgt von selbst: der vierte Evangelist habe seine Wunder in anderer Absicht und anderem Sinne, als der von ihm in diesem Punkte getadelte erste erzählt. Und wirklich ist auch ihre symbolische Bedeutung bei allen andern, außer dem ersten zu Kana vollbrachten bereits von Andern nachgewiesen. Die Auferweckung des Lazarus (Kap. XI) stellt eben dar, wie Christus die Auferstehung und das Leben sei (XI, 25. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*); die Heilung des Blindgebornen (Kap. IX) erweist ihn als das Licht der Welt (VIII, 12. *Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*); die Speisung der Fünftausende (Kap. VI) als Brod des Lebens (VI, 35. *Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*); die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken als den, der auch die in völliger Lähmung Erstorbenen wieder beleben könne (V, 21. *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ· οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ*).

Endlich das Wunder auf der Hochzeit zu Kana (Kap. II), wo er das Wasser in den jüdischen Reinigungskrügen in guten Wein verwandelt und bald darauf im Tempel dessen Reinigung beginnt, — stellt ihn als den Bräutigam dar, der durch seine Stimme, die er da zuerst hören läßt, den Freunden die große Freude bereitet (III, 29. *ὁ ἔχων τὴν νύμφην, νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου*). Das bekannte vielgebrauchte Bild vom Messias als Bräutigam, dem vom königlichen Vater die Hochzeit ausgerichtet wird (Matth. XXII, 2 ff.), wird hier auf Christum symbolisch angewendet. Er ist der Bräutigam, der in sein Eigenthum gekommen ist und sich mit seiner Braut hochzeitlich verbinden will. Aber man erkennt ihn noch nicht. Der Bräutigam bleibt unter den Gästen verborgen. Nur seine Mutter und seine Jünger sind bei ihm als solche, die ihn, wenn auch noch nicht in vollkommener Weise, kennen und ihn aufmuntern, die durch den Mangel des Weines fehlende Hochzeitsfreude den Geladenen zu Theil werden zu lassen. Seine Stunde ist aber noch nicht da. Erst, als diese

eintritt, verwandelt er das in den irdenen und irdischen Mosaismus-gefäßen befindliche geistlose Wasser in den göttlichen, über alle Genossen seines Hochzeitgelages selige Himmelsfreude verbreitenden Wein. Den alten Tempel ἐκ γῆς bricht er ab und füllt die neugewordenen Schläuche mit dem Weine des Geistes der Wahrheit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (III, 31). Johannes der Wassertäufer, der Gesetzesmann, der mit seiner Wassertaufe nur dem vielen Wasser nachgeht (III, 23. ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ), wird so durch den Geistestäufer, der aus den wässerigen Juden-Reinigungen geistige Wahrheit schafft, abgelöst. Sinnvoll ist das das erste und wesentlichste aller Zeichen Jesu (die ἀρχὴ τῶν σημείων II, 11), in dem er seine δόξα wahrhaft offenbart und den Speisemeister (vielleicht ist das der Täufer?) in Verwunderung setzt, wie er, der als Logos von je der Bräutigam des Hauses und Volkes Gottes war, statt des alten schlechten Weines in den Gesetzesschläuchen und des armseligen Wassers in den Ceremonialkrügen den Hochzeitgästen einen so unendlich bessern, köstlichen Wein, ein gehaltvolles σῶμα statt der gehaltleeren σκιά, giebt. Man vergleiche dazu die bekannten Worte, die auch bei Matthäus (IX, 14 ff.) aus Anlaß einer Streitfrage über die Reinigungen der Johannisjünger von Jesu geführt werden. Das Symbolische auch dieser Wundergeschichte, wie aller übrigen in unserm Evangelio (die eine schon berührte ausgenommen!) und ihr Zusammenhang mit vorhergehenden oder nachfolgenden, allegorisch-bedeutsamen und den geistigen Gehalt aus alten Typen, gleichsam den guten Wein aus schalem Wasser hervorschaffenden Reden Jesu oder Johannis ist damit offenbar. Johannes setzt uns in seinem Evangelio in den auch nach dem Mahle zu Kana folgenden Kapiteln gleichsam einen jüdisch-irdenen Wasserkrug, 2 oder 3 Maaß d. i. Kapitel (Unterabschnitte) fassend, nach dem andern vor und läßt sich das in ihm enthaltene Wasser, ohne daß wir bemerken wie, in Wein verwandeln. Er macht sein Evangelium gleichsam zum Hochzeitmahle des Logos, an dem er uns als Hochzeitgäste des himmlischen Bräutigams mit Freudenwein des Geistes der

Wahrheit bewirthet. Dies Hochzeitwunder zu Kana ist uns also ein Sinnbild des Evangeliums selbst, in welchem wir vom unsichtbar wirkenden Bräutigam mit den Erweisen seiner *δόξα*, mit Worten voll Lebensgeistes befriedigt werden und Gnade um Gnade aus seiner Fülle in uns schöpfen. Sehen wir deßhalb dies Hochzeits-Evangelium in seiner Anlage und Ausführung etwas genauer an!

---

§. 54.

Anlage und Gliederung des vierten Evangeliums.

Sein wesentlicher Zweck ist also, jüdische irdene Wasserkrüge, d. h. Satzungen und Bräuche, sich in Wein umwandeln und Jesum seine *δόξα* enthüllen zu lassen, damit die Lesenden als seine Jünger an ihn gläubig werden. Zweierlei geschieht demnach durch's ganze Evangelium nur immer wieder in einer andern Schale oder Umhüllung. Ein *σημεῖον* wird vorgetragen, welches für Jesum als den Verheißenen zeugt und in welchem dieser seine *δόξα* offenbart und zum Glauben an sich als den wahrhaft Seienden einladet. Der *λόγος*, das Wort, wird in stets anderer Wendung und einem wieder andern Anblicke, immer eine andere Schale mit dem gleichen verwandelten Weine bietend, uns entgegengebracht.

Die sehr sorgfältigen Ort- und Zeit-Angaben dienen uns bei Verfolgung dieser Anlage gleichsam als Gliederungsknoten, oder als die bezeichnenden Marken, zwischen denen die einzelnen Abschnitte liegen.

Damit erhalten wir folgende sechs Abtheilungen (Joh. II, 6. *ὑδρίαι λίθιναι ἕξ*):

I. Vom ersten Paschahfeste bis zum nächsten nicht mit Namen benannten Judenfeste, umfassend Kap. II, 13 — IV, 54.

II. Vom unbenannten Judenfeste bis zur Reise auf's Laubhüttenfest, Kap. V und VI.

III. Von diesem bis zum Feste der Tempelweihe, VII, 2—X, 22.

IV. Von da bis zum Anfang der letzten von Jesu nicht mehr mitgefeierten Ostertage, X, 22 — XII, 50.

V. Dann folgen die Vorgänge und Reden beim letzten Mahle und auf dem Wege nach Gethsemane, welche sich von Kap. XIII, 1 — XVII, 26 ausdehnen.

VI. Und endlich kommen die letzten Ereignisse des Lebens Jesu, Leiden, Tod und Auferstehung, welche er unter dem Namen seiner Erhöhung oder Verherrlichung (*ὑψοῦσθαι* oder *δοξάζεσθαι*) zusammenfaßt, Kap. XVIII — XXI.

In den zwei zuerstgenannten Abschnitten ergeben sich deutlich je drei nach der Oertlichkeit gemachte Unterabtheilungen (vgl. II, 6. *ὑδρίαι — ἕξ, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς*). Jesus geht nämlich in jedem derselben das jüdische Land von Norden nach Süden so durch, daß er in jedem von den drei Landestheilen und zwar je in der Hauptstadt desselben, erst in Jerusalem und Judäa (II, 13 — III, 36), dann in Samarien und Sychar (IV, 1 — 42) und endlich in Galiläa und Kapernaum (IV, 43 — 54) lehrend und von sich zeugend erscheint. — Im zweiten Abschnitte nimmt er denselben Gang von Jerusalem (Kap. V) nach Galiläa (VI, 22—71 bes. V. 59). Nur ist für Samaria als drittes diesmal Peräa gewählt (VI, 1—21). So ist Jesus das ganze Land zeugend, wirkend und lehrend, durchwandelt *).

Betrachten wir sodann den Inhalt der beiden Abschnitte, so herrscht im ersten, veranlaßt durch die Taufe Johannis, der Gedanke an die Taufe, im zweiten der an das Nachtmahl als durchgehender vor, so jedoch, daß der geistige, mystisch-tiefere, Sinn beider im Gegensatze zu ihren äußeren Grundlagen (*στοιχείοις*, Gal. IV, 9)

*) Von dieser Unterabtheilung nach der Oertlichkeit geht Johannes in den folgenden Abschnitten wieder ab und läßt Jesum nur zu Jerusalem, und zwar an hohen Festen, wo Zuhörer aus aller Welt versammelt sind und also für einen der ganzen Welt angehörigen Logos die passendste Stätte ist, seine Zeugnisse ausrufen (*ἔκραξε*, ein Wort, welches Johannes gern braucht, VII, 28. 37. XII, 44, da es einem vor einem zahlreich versammelten Weltpublikum gehaltenen Vortrage am entsprechendsten ist).

hervorgehoben, Christus erst als Wasser des Lebens, dann als Brod des Lebens dargestellt wird. Denn alle Typen vollenden sich in Christo (τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ, Col. II, 17). Offenbar spielt das Wasser im ersten Abschnitte eine bedeutende Rolle. Man denke nur an: die Wasserkrüge auf der Hochzeit zu Kana (Kap. II), an die Erwähnung des Wassers, aus dem der Mensch wiedergeboren werden solle (III, 5), an die Taufe Johannis und die taufenden Jünger Jesu (III, 23. ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ und IV, 2), an den Jakobsbrunnen bei Sychar und die allegorische Anwendung, welche Jesus davon auf sich als das wahre Lebenswasser macht im vierten Kapitel, und endlich an den Teich Bethesda mit seinen heilenden Fluthen als Uebergang zum zweiten Abschnitte zu Anfang des fünften. Ueberall also Wasser und Wasserbehälter, welche vom kleinsten, dem Kruge, weiter zum Brunnen und endlich zum Teiche sich erweitern.

Gehen wir noch näher in den geistigen Inhalt der einzelnen Unterabtheilungen ein, so wird im zweiten Kapitel der Gedanke von der Aufhebung oder Abbrechung des bisherigen, verunreinigten und fleischlich-äußeren Gottesdienstes und Ersetzung desselben durch den neuen geistig-wahren Gottesdienst, — im dritten Kapitel die Berichtigung der jüdischen Ansicht vom Reiche Gottes und der Art seiner Erscheinung durch die Angabe, daß es nicht als ein vernichtendes Strafgericht über die Heidenwelt, sondern als eine heilsame Umgestaltung der Menschen durch den unsichtbar wirkenden Geist des unendlich liebreichen Gottes anbrechen werde, — und endlich im vierten Kapitel die Vernichtung einer an besondere heilige Orte gebundenen Anbetung durch die bereits eingetretene vollkommnere Anbetung in Geist und Wahrheit — als wesentlicher Inhalt anzusehen sein. Christus, als das lebendige Lebenswasser, führt zu alle diesem Himmelssegen äußerlich durch's Symbol der Taufe, innerlich aber dadurch ein, daß er, in's Innere aufgenommen, darin eine Quelle neuen ewig fortsprudelnden Gotteslebens erquellen läßt.

Im fünften Kapitel wird die jüdisch-sinnliche Vorstellung von der messianischen Todten-Erweckung in ihrer geistigen Wahrheit dargestellt. Nicht äußerlich und leiblich wird sie vor sich gehen als ein Vorakt des messianischen Gerichtes. In Christo, als dem, welcher die wahre Lebens- und Belebungskraft in sich trägt, wird sie vielmehr geistig vollzogen, und damit wird dann zugleich die unrichtige jüdische Sabbathruhe zu ihrer Wahrheit aufgehoben, auch aus dieser Todesruhe die darin begrabene Menschheit auferweckt werden. Denn ganz analog mit dem Sinne des XIII. Kapitels im Lukas wird hier am 38jährigen Erschlafften, wie dort an der in 18jähriger Schwachheit erlahmten Frau, der Geist der jüdischen Sabbathunthätigkeit für die Belebung der geistig erstorbenen Menschheit als eine ungöttliche Unthätigkeit oder Erstorbenheit angegriffen. Die Berechtigung zu dieser durch ihn zu bewirkenden Todtenerweckung der geistig Erstorbenen wird dann von Christo weiter durch Aufzählung mehrfacher Beweise, welche seine göttliche Berufung dazu nachweisen, dargethan.

Im sechsten Kapitel wird die Erfüllung der typischen Bedeutung des einst von den Juden gegessenen Manna, so wie des Paschahlammes in der Person Christi nachgewiesen, indem er sich als das wahre Brod des Lebens angiebt, dessen Fleisch und Blut genossen werden müsse, um jenes ewige Leben zu erlangen, das nie mehr sterben läßt. — Bei dieser Ausführung scheint er aber eine polemische Rücksicht auf solche Auffassungen des Abendmahls, wie sie z. B. die katholische Kirche später ausgebildet hat, zu nehmen, als sei dasselbe ein fleischliches Genießen seines Leibes und Blutes, ein eigentliches Menschenfleisch-Essen und Menschenblut-Trinken. Solche buchstäbliche Auffassung scheint er als unnütz und ärgerlich abzuwehren, indem er darauf hindeutet, seine Worte wie seine Gegenwart beim Abendmahle seien geistig zu fassen: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν VI, 63.

Im dritten Abschnitte erscheint er als das Licht der Welt, im vierten als die Auferstehung und das Leben. Und zwar

führt er auch da in jedem Kapitel eine äußerliche und fleischlich mißverstandene Idee des Judenthums auf ihren wahren Gehalt oder erfüllenden Kern, eine σκιὰ auf ihr σῶμα, zurück. Im siebenten Kapitel nämlich berichtigt er die falschen Ansichten von der Abkunft des Christus, als müsse er aus Davids Stamme, von Bethlehem, entsprossen sein. Denn er findet bei seinen Brüdern, wie beim Volke wegen solcher fleischlichen Meinungen über den Christus den ihm gebührenden Glauben nicht. Nicht die äußere Abkunft aus dem und dem Geschlechte, oder die Geburt in dem und dem Orte, sondern die inneren Beweise der mitgetheilten Lehre, die sich bei ihrer Erprobung im Leben als gottentflossen bewähren werde, und das Reden nicht von sich und um eigner Ehre willen, sondern aus göttlichem Antriebe und zu Gottes Verherrlichung, — diese Beweise des Geistes und der Kraft von Oben, welche Ströme lebendigen Wassers aus den bekehrten Gläubigen fließen lassen, — bekunden den wahren Gottgesandten. Nicht nach dem äußern Anscheine, nur nach der innern Beglaubigung, richtet man ein gerechtes Gericht darüber, ob er der Christus sei, oder nicht.

Im achten Kapitel, das bedeutungsvoll mit der allegorisch zu fassenden Geschichte von der Ehebrecherin beginnt, wird von den ächten und unächten Söhnen Abrahams gehandelt. Die Juden, welche nicht an ihn glauben, sind die im Ehebruch erzeugten, unfreien Kinder Gottes und Abrahams (vergl. V. 33. 41. Σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ πώποτε δεδουλώκαμεν. Ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα). Denn nicht die äußere fleischliche Abstammung macht zum ächten Abkömmlinge Abrahams. Nur wer aus ihm, dem wahrhaften Freimacher, und dem wahren, durch sich zur Gotteskindschaft gebärenden, Gottessohne geboren wird, wird ein freies und ächtes Kind Gottes. — Es ist ganz der Gedanke, welcher in der bekannten Allegorie des Galaterbriefes (IV, 22—31) ausgeführt wird. Und die Ehebrecherin, welche man am Anfange des Kapitels zu Jesu bringt, damit sie von ihm verdammt und dem verwirkten Tode überliefert werde, ist ein Symbol, in

welchem die ungläubigen Juden sich selbst vor ihm aufführen und sich im Bilde dieses Weibes selbst als Todes würdig wegen ihrer treulosen Ungläubigkeit vor ihm darstellen. Er aber voll Huld und Gnade richtet Niemanden, auch nicht den Schwerverfehlten; es ist schon einer, der sie richtet, nämlich Moses in seinem Gesetze, auf das sie sich berufen. Er aber, der Eingeborene, in welchem Gnade und Wahrheit erschienen ist, vergiebt ihnen, und will sie, wenn sie nur noch glauben können, aus dem verdienten Tode zu Freiheit und wahrer Gotteskindschaft erretten. So begnadigt er in der Ehebrecherin das sich selbst zum Tode bringende Judenthum, oder giebt ihm wenigstens noch Gnadenfrist zur Buße und Annahme des dargebotenen Heiles.

Das neunte Kapitel zeigt ihn in der bekannten Heilung des Blindgebornen als Licht der Welt. Auch in diesem Blinden, wie in der Ehebrecherin und in dem 38jährigen, in ἀσθένεια τῆς σαρκός erstorbenen, Kranken des fünften Kapitels sind im Grunde die geistig-blinden Juden dargestellt (vergl. IX, 40. 41. Μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοί ἐσμεν;). Auch sie dürften zum Teiche Siloam, d. h. zum Gottgesandten (IX, 7. Σιλωάμ, ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος), oder zum Quell des Lebenswassers gen Bethesda (d. i. der Gnadenwohnung, der σκηνὴ τῆς χάριτος) oder zum wahren Brunnen Jakobs, aus dem das ewig durststillende Wasser hervorquillt, gehen, um sich die Augen vom verblendenden Kothe rein zu waschen, die todten Glieder in der heilenden Fluth gesund zu baden und den immer wiederkehrenden, nie ganz gestillten Durst an diesem Quelle für immer zu löschen. Sie würden sich dadurch, und zwar äußerlich durch das sinnbildliche Wasser der Taufe, innerlich durch seinen wiedergebärenden Geist, in seinen sichern Schafstall retten. Aber freilich! sie sind nicht aus seinen Schafen und hören darum seine Stimme nicht. Er muß erst das Leben für sie lassen, um sie und Alle zu sich zu ziehen.

Im zehnten Kapitel giebt er dann neben der Parabel vom guten Hirten das höchste und stärkste Zeugniß von sich als dem, der

eins mit seinem Vater sei, und fordert mit der dringendsten Inständigkeit zum Glauben an sich auf.

Das elfte Kapitel stellt ihn bekanntlich in der Auferweckung des Lazarus thatsächlich als die Auferstehung und das Leben (ζωὴ καὶ ἀνάστασις XI, 25) dar und giebt in diesem letzten und stärksten aller Wunder zugleich den letzten und andringendsten Beweis für seine Gottgesandtschaft, und die stärkste Aufforderung, an ihn zu glauben, wie sich denn überhaupt die Wunder im Fortgange des Evangeliums fortgehend steigern und mit ihnen auch seine Einladungen zum Glauben und die Bezeugungen seiner göttlichen Sendung und Hoheit fortgehend verstärken. Man vergleiche nur die noch schwachen Zeugnisse III, 13. IV, 12. 13. 26. V, 21. 32 ff., im Vergleich zu denen VIII, 58 und X, 30.

Im zwölften Kapitel, wo schon die erste Ankündigung seines nahen Todes (V. 7) gegeben wird, stellt er sich in der symbolischen Handlung des feierlichen Einzugs in die Stadt Jerusalem derselben als ihren König dar und faßt dann zum Schlusse noch einmal alle bisherigen Zeugnisse von sich in einen großen Ruf zusammen, in welchem er ermahnt, jetzt noch, so lange sie es bei sich haben, an's Licht zu glauben (35 ff.). Nach diesem Rufe tritt er vom Schauplatze des öffentlichen Wirkens und Bezeugens seiner göttlichen Sendung in den stillen Kreis der an ihn gläubig gewordenen Jünger, der aus Knechten nun zu freien Gotteskindern und Freunden durch ihn erhobenen Erwählten, zurück. — Und der Evangelist bemerkt bei diesem Anlasse nur noch (V. 37 ff.), daß trotz aller dieser Mahnungen und Bezeugungen die Juden nicht an ihn geglaubt hätten, läßt ihn jedoch eben jetzt (V. 28) mit der Versicherung vom Himmel her ermuthigt werden, daß er werde in immer neuen Verherrlichungen höher und höher verherrlicht werden, daß der Fürst dieser Welt nun gerichtet und sein Tod das Mittel sei, um Alle zu ihm hinzuziehen. Diese Stimme vom Himmel, welche die Stelle der Verklärung bei Matthäus (XVII) vertritt, wird hier mit vieler Bedeutung nicht in Gegenwart von Moses und Elias und jüdisch-

gesinnten Aposteln, sondern in Gegenwart frommer, nach Christi Anblick sehnsüchtiger, Hellenen (V. 20 ff.) gesendet; wohl eine Andeutung, daß die in immer weiteren Kreisen sich vollziehende Verklärung Christi gerade bei den Hellenen anfangen werde. Denn Jesus bemerkt V. 30 (οὐ δι' ἐμὲ αὕτη ἡ φωνὴ γέγονεν, ἀλλὰ δι' ὑμᾶς) ausdrücklich: diese Stimme sei mit Rücksicht auf sie erschollen.

Uebrigens ist die Haupt-Absicht dieses zwölften Kapitels, der jüdischen Ansicht vom ewigbleibenden und leidenlosen Judenkönige die von der geistighohen Bedeutung gerade des Sterbens Christi, in welchem sich sein Werk erst wahrhaft vollenden, die Besiegung des widerstrebenden Weltgeistes erfolgen und das Herzuziehen Aller, namentlich der Hellenen zu ihm als dem großen Weltkönige der Wahrheit zu Stande kommen werde, entgegenzustellen.

Im dreizehnten Kapitel wird statt des, judaisirende Opferideen begünstigenden, Paschah-Abendmahles das Liebesmahl (die Agape) eingesetzt und zugleich die Liebe als das wesentlichste Kennzeichen eines Jüngers von ihm den Jüngern eingeschärft. — Die weiteren Reden vom vierzehnten bis siebzehnten Kapitel, welche besonders die Idee des geistigen Einswerdens und Einsseins mit ihm und durch ihn mit Gott (im Sinne des sechsten Kapitels), das Festbleiben an ihm wie an einem Rebstocke, das gänzliche Erfüllt- und Bewohntwerden von ihm durch den verheißenen Geist der Wahrheit, das Beten in seinem Namen und das Erhörtwerden solcher Gebete, und endlich den Haß und die Verfolgungen der Welt gegen sie, die nun nicht mehr von der Welt seien, hervorhebt, — bilden offenbar den Ersatz und respective Gegensatz der längeren Reden Jesu bei Matthäus 2c. von seiner Wiederkunft, von der Verfolgung und dem Hasse der Welt, von treuer Ausdauer und Wachsamkeit in seinem Dienste, welche er dort im XXIV. XXV. und X. Kapitel, also an einem, der Zeit nach dem unsrigen ganz nahen Orte vorgetragen hat. Auch dort war vom Geiste, der ihnen vor Gericht eingeben werde, was sie reden sollten, Erwähnung gethan. Aber zugleich war auch eine Wiederkehr in sinnlich-äußerer Weise ver-

heißen. Diese jüdisch-sinnliche Idee ist hier durch die reinere, eines bloß geistigen Wiederkommens zu ihnen und Wohnens in ihnen und Bleibens bei ihnen durch den tröstenden und in alle Geistesgemeinschaft mit ihm leitenden Geist der Wahrheit aufgelöst; und zugleich ist den bei Matthäus rc. gebrauchten Gleichnissen von Knechten, welche die Wiederkunft des Herrn in treuer Wachsamkeit und Wirksamkeit erwarten sollen, mit dem Ausdrucke (XV, 15): *οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους, ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους* unverhehlt widersprochen und ein würdigeres und innigeres Verhältniß zwischen Christo und seinen Jüngern, wie bei Matthäus XXVIII, 10 (*ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου*) an die Stelle gesetzt.

Im direktesten Gegensatze aber erscheint im letzten Abschnitte (XVIII ff.), oder in der Leidensgeschichte, die Haltung des johanneischen zu der des matthäanischen Christus. Betrachten wir diese Haltung, wie überhaupt die Haltung Christi bei Matthäus und Johannes noch etwas einläßlicher in einem eigenen Paragraphen!

---

§. 55.

Die Haltung des johanneischen und des matthäanischen Christus.

Schon das bekannte Wort des johanneischen Christus: *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* (VIII, 46) ist im Widerspruche mit dem entgegengesetzten: *Τί με λέγεις ἀγαθόν;* bei Matthäus (XIX, 17) gefunden worden. Und es setzt wenigstens ein ganz andres inneres Selbstgefühl, als dieses, voraus, zumal wenn wir noch andere ähnliche Aussprüche, wie: *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* (X, 30) oder: *Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα* (XIV, 9) damit vergleichen. — Sie alle wiederholen im Grunde nur das Wort der Einleitung: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (I, 1) und stellen Christum, wie ihn auch Thomas (XX, 28. *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*) mit klaren Worten nennt, im Gefühle und im Selbstbewußtsein eines Gottes vor uns hin. Diesem Bewußtsein entspricht dann auch durchgängig die hohe triumphirend-siegreiche Hal-

tung, mit welcher er durch das Evangelium Johannis hindurch wandelt. Er weiß was im Menschen ist, ohne daß ihn Jemand belehren muß (II, 24. 25. XVI, 30); er steht vor allen seinen Feinden, wie im Angesichte der bittersten Leiden, durchaus da als ein Sieger, den sie weder berühren noch erschüttern mögen (*ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* XVI, 33).

Bei Matthäus war es ein ganz anderes, menschlich-schwaches Gefühl, das in ihm vorherrschte. Im Angesichte seiner Leiden, im Garten zu Gethsemane, fängt er an zu zittern und zu zagen; dreimal wirft er im Dunkel der Nacht sich vor Gott nieder und bittet, er möge den Kelch an ihm vorübergehen lassen, ohne daß er ihn trinke; und wenn er dann auch sich wieder ermannt und seinem Tode gefaßt entgegengeht, so kommt ihm doch unter den Qualen am Kreuze die bängliche Verzagtheit in um so stärkerem Maaße wieder. Er stößt in seiner Todesstunde nur einen Ruf mit lauter verzweiflungsvoller Stimme zweimal aus, den Ruf: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?“ (Matth. XXVII, 46 ff. 50). Denn die Worte: *πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκε τὸ πνεῦμα* V. 50 lassen sich nach dem Zusammenhange bei Matthäus doch gewiß nicht anders verstehen, als: er habe denselben Ruf mit verstärkter Stimme noch einmal ausgestoßen. So endet der Christus des Matthäus in der erschütternden verzweiflungsvollen Bangigkeit, von Gott verlassen und nicht zum Ziele der messianischen Bestimmung gelangt zu sein. Und dies paßte auch in Wahrheit allein für den Christus, wie ihn Matthäus dargestellt hat, für den Christus des Judenthums. Denn den Juden war der Kreuzestod des Herrn ein Aergerniß (1 Cor. I, 23. *Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον* und Gal. V, 11. *τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*). Als ein solches Aergerniß, ein Schrei des Mißtons und der Verzweiflung, ist darum bei Matthäus der Kreuzestod des Herrn dargestellt und er findet, wie früher schon bemerkt, seine Auflösung nur in der gehofften nahen Wiederkunft des Abgeschiedenen in Herrlichkeit und Himmelsglanz.

Dieser Darstellung des Matthäus und des ihm hierin völlig gleichen Markus (XV, 34 ff. 37) hatte schon das Lukas-Evangelium einen Widerhalt im Interesse der paulinischen Ansicht entgegenstellt. Lukas hat Jesum in Gethsemane den ganzen Kampf unter blutigem Angstschweiß auskämpfen, aber dann auch am Kreuze nicht bloß als verzweiflungslosen, sondern als seiner göttlichen Sendung auch da noch freudig bewußten Heiland sterben lassen. Mit siegreicher Erhebung über alle Leiden und Kränkungen, ja als der Versöhner, dessen Tod Vergebung auch der schwersten Sünden bringt, hatte er gebetet: *Πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι* (Luk. XXIII, 34) und hatte so, während er sein versöhnendes Blut vergoß, die Sünden der Unwissenheit, ganz nach dem Worte Röm. III, 24 ff., als Fürbitter, als rechtfertigendes *ἱλαστήριον*, vor Gott abgebeten. Ja er hatte im Bewußtsein, daß er hier in seinem Kreuzestode als versöhnendes Opfer auf der Höhe seines Heilswerks stehe, sogar einem Mörder für seinen Glauben *ἐν τῷ αἵματι* das Paradies verheißen (*σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* XXIII, 43) und so als ein ächter Pauliner seinen Tod und den Glauben daran thatsächlich als die wahre Rechtfertigung vor Gott kundgemacht. Und endlich, statt mit dem Jammerrufe: „Mein Gott! warum hast du mich verlassen?“ vom Leben zu scheiden, hatte er vielmehr seinen Geist still und friedlich in die Hände dieses Gottes, der ihn verlassen haben sollte, als eines ihm nahen und mit seiner Liebe nicht von ihm geschiedenen Vaters befohlen, und so in seiner Liebe und in der Zuversicht, daß er gerade in diesem Tode sich als ächten Messias bewähre, das Leben geendet. — Während Matthäus und Markus mit sichtbarer Beklommenheit über den Augenblick des Todes Jesu hinwegeilen und ihn auch von schweren und unheilverkündenden Naturerschütterungen begleitet sein lassen, — verweilt das Lukas-Evangelium mit unverkennbarer Freudigkeit lang und ausführlich bei ihm und läßt ohne die mindeste Störung in der Natur oder gar in den Gräbern der Todten ihn seinen Geist in die Hände des Vaters befehlen. Kein Schrei der Verzweiflung treibt

die Entschlafenen aus ihrer Ruhe und reißt, als hätte Gott in diesem Augenblicke sein Heiligthum zürnend verlassen, den Tempelvorhang mitten entzwei.

Noch siegreicher, wenn es möglich ist, läßt ihn Johannes von der Erde zu Gott gehen. Statt, wie der Christus der Synoptiker, in Gethsemane zu zittern und zu zagen und voll Angst um Abwendung des Todeskelchs zu beten, sagt er vielmehr schon beim letzten Mahle zu Judas in sehnsuchtsvoller Ungeduld: *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον* (XIII, 27). Und als dieser hinweggegangen und also der Tod für ihn Gewißheit ist, begrüßt er mit innerm Frohlocken die Todesstunde als Stunde der Verherrlichung, in welcher sich Gott in ihm und ihn in sich verkläre (XIII, 31 ff.), freut sich selbst seines Heimgangs zum Vater und fordert auch seine Jünger auf, sich mit ihm darüber zu freuen (XIV, 28. *εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἂν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*). Denn er gehe nur voran, um ihnen auch die Stätte zu bereiten und sie dann zu sich zu holen (XIV, 2. 3. XVII, 24); er gehe, um zu ihnen wiederzukommen und dann mit dem Vater Wohnung bei ihnen zu nehmen (XIV, 23), sich ihnen zu offenbaren und den Geist der Wahrheit als Tröster und Heiliger zu ihnen zu schicken (XIV, 26). Sie sollten nur fest an ihm bleiben und in seiner Liebe unwandelbar ausharren (XV, 4); dann würden sie nach kurzer Trauer ihn ewig und in Freuden wiedersehen (XVI, 22). So ist die ganze Rede zwischen dem Weggange des Judas zu den Pharisäern und seinem Wiedererscheinen mit der Rotte, die Jesum gefangen nehmen soll, nichts, als ein fortgehender Freudenruf, welcher diese kurze Pause ganz ausfüllt, ein Freudenruf darüber, daß er zum Vater gehe und nun wieder verklärt werde mit jener Verklärtheit, die er vor Grundlegung der Welt bei ihm gehabt habe. Ja, während der Christus des Matthäus und derer, die sich ihm darin angeschlossen haben, um Abwendung des Todes zu Gott betet und sich nur widerstrebend ihm als einer göttlichgeordneten Nothwendigkeit unterwirft, bittet der Christus des Johannes im geraden Gegensatze mit innig ver-

langender Sehnsucht um diesen Tod: *Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν* XVII, 1, und wiederholt diese Bitte V. 5. Ja, er setzt sich in sehnsuchtsvoller Ungeduld bereits über diese hiesige Welt hinaus und spricht wie einer, der schon nicht mehr in ihr sei V. 11. *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ* und V. 12. *ὅτε ἤμην ἐν τῷ κόσμῳ μετ' αὐτῶν*, als wäre er ein bereits Verklärter.

Und, während er im Weitern bei Matthäus die Jünger auffordert, mit ihm zu wachen und ihm Trost zu geben, — spricht er ihnen hier selbst Trost um Trost zu und bittet nicht für sich, sondern für sie (*ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ* XVII, 9). —

Ich dächte, der Gegensatz zu Matthäus wäre direkt genug. Und auch mit Lukas hat Johannes insofern keine schlechthinnige Gemeinschaft, als er den Tod des Herrn nicht als Versöhnungsopfer, das Gottes Zorn stillt, den Fluch hinwegnimmt und durch den Glauben *ἐν τῷ αἵματι* vor ihm gerecht macht, sondern als Hingang zum Vater, als Weg zur Herrlichkeit bei ihm und voller Einheit mit ihm, als Siegel seiner höchsten Liebe und höchsten Erweis der Liebe Christi selbst darstellt.

In dieser hohen Zuversicht, die sich von Allem, selbst dem Tode unüberwunden weiß, tritt er dann frei dem Verräther entgegen, daß die ganze Schaar, welche demselben nachfolgt, von dem Eindrucke dieser göttlichen Hoheit betroffen, zurückbebt. Das mächtighohe Wort: *Ἐγώ εἰμι!* wirft sie sogar zu Boden (XVIII, 6). In dieser hohen Haltung schützt er dann seine Jünger, steht und spricht vor dem Hohenpriester nicht wie ein Angeklagter, sondern wie sein ihn vielmehr richtender Gott (V. 20), verweist dem Knechte, der ihn schlägt, seine Ungebühr (V. 23), während er bei Matthäus Alles stillschweigend duldet; ja, steht selbst vor dem Landpfleger wie triumphirend und sagt demselben: „er habe nur Macht über ihn, weil sie ihm von Oben her gegeben sei,“ sagt ihm, er sei ein König, doch nicht von dieser Welt (V. 36 ff. und XIX, 11) und setzt durch seine hohe Haltung und ihren Eindruck diesen Landpfleger so in Furcht und Verwunderung, daß dieser nicht umhin kann, vor allem

Volke auszurufen: „Seht, welch ein Mensch!“ (XIX, 5) und Alles aufbietet, um ihn frei zu machen, weil er ihn wie ein überirdisch Wesen ansieht und fürchtet.

So hält und bezeigt sich Jesus endlich auch am Kreuze. Er spricht nicht Worte der Verzweiflung, noch auch Worte, die seinen Kreuzestod als Opfer- und Versöhnungstod für die an sein Blut gläubigen Sünder angeben. Sondern er zeigt sich, wie durch sein ganzes Leben, so auch noch hier als Geist der Huld und Liebe, dessen letzter Gedanke noch huldvolle Liebe ist. *Γύναι, ἰδοὺ ὁ υἱός σου* (XIX, 26) sagt er zu seiner Mutter im Hinblick auf den danebenstehenden Johannes und setzt diesen als Stellvertreter an seinen nun leergewordenen Platz. Und damit die Schrift erfüllt werde und nichts von allem, was zur völligen Vollendung des ihm aufgetragenen Werkes nöthig ist, fehle, aber auch bloß aus diesem Grunde, ruft er: „Mich dürstet!“ (XIX, 28). Alles andere ist, wie er weiß, schon vollbracht und nur noch dieser Ausruf gleichsam als Schlußpunkt unter die wohlvollbrachte Arbeit zu setzen. Nachdem er daher dies gethan hat, spricht er nur noch das frohe Amen: „Es ist vollbracht!“ und neigt das Haupt und übergiebt seinen Geist (V. 30).

So geht er wie ein Sieger von seiner Kampfbahn, wie ein Gekrönter, der den Lauf vollendet und das Werk, nach dessen Vollbringung er heiß gedürstet (*διψῶ* V. 28), siegreich zu Ende geführt hat. Vollendet war dasselbe freilich schon vor dem Tode. Denn im Gebete XVII, 4 sagt er bereits: *τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω* und ist da schon nicht mehr in dieser Welt. Aber der Tod muß noch als bestätigendes Siegel dieser vollführten Sache beigefügt und so das Ganze völlig abgeschlossen werden.

Jedenfalls geht er hier anders, als bei Matthäus, aus der Welt und freier von judaisirendem Opferthum, als bei Lukas. Und so erscheint er auch wieder bei seiner Auferstehung. Er läßt sich da nicht mehr von den irdischen Händen Maria's berühren. Aber er spricht dem Weibe, das ihn in Liebe aufgesucht hat, in Worten

der Liebe zu, sie dürfe dessen gewiß sein, daß er noch wirklich da sei, auch ohne daß sie ihn berühre. Noch sei er zu seinem Gott nicht aufgefahren; aber er werde zu ihm gehen. Darum will er sich eben noch einmal den Seinigen zeigen, um ihnen statt seiner den Geist des Friedens und der Wahrheit als Trost zurückzulassen, damit sie nicht als Waisen hinter ihm bleiben. Und nachdem er ihnen wie ein Gott, der aus dem Seinen solche Gaben zu nehmen vermag, diesen zurückgelassen hat, verläßt er die Erde mit den sinnvollmahnenden Worten: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* (XX, 29), indem er noch mit seinem letzten Hauche die Fernen wie die Nahen einladet, zu glauben, um ihnen Weg, Wahrheit und Leben zu werden.

Wie es in den Worten des Hebräerbriefes VII, 3 gesagt ist, so geht er aus dem Leben hinweg, entsprechend der Art, wie er in dasselbe hereintrat: *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*, ein *βασιλεὺς δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης* und ein Bezeuger der Wahrheit, daß Gott ein Geist sei und die ihn anbeten, ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten müssen.

Mit jüdischen Gesetzen und Satzungen wie mit jüdisch-messianischem Wünschen und Hoffen hat er durchaus keine Gemeinschaft. Das Alles als fleischliche Umhüllung und hohler Schatten muß in ihm als dem Geiste, dem alleserfüllenden Gehalte, ersterben. Denn das Alles war nur Typus und Abbild, welches im Urbilde, wenn dieses selbst eintritt, verschwindet; es waren nur Wasserschalen, aus denen er den Juden als erstgeladenen Hochzeitsgästen, ihnen selbst unbewußt und unvermerkt, einen neuen köstlichen Wein hervorgezaubert hat. Mit dieser an die Stelle der Täuschung gesetzten Wahrheit und Huld sollen auch wir im Evangelio bewirthet und so auch zum Glauben an ihn, der eben diese Wahrheit, dieses Leben, dieser durststillende Labequell, der Alles in Allem seiende Gott im Fleische ist, angeregt werden.

Anmerkung. Man könnte selbst auf den Gedanken kommen, dies Evangelium wolle uns den verherrlichten Christus in der Weise, wie er sich nach seiner Kreuzigung und Himmelfahrt in der Zeit seines Seins bei Gott (III, 13. VIII, 58) verwandelt hatte, den Christus

in der δόξα, der nicht mehr auf Erden ist (XVII, 11. 12) wiedererscheinen und als den wiedergekommenen Bräutigam sich in seiner hochzeitlichen Verklärung zeigen lassen. Darum beginnt es nach der jedenfalls allegorischen Hochzeit zu Kana als erstem Erweise seiner δόξα gleich mit der Tempelreinigung (II, 13 ff.), welche bei den Synoptikern am letzten Paschahfeste als letztes Ereigniß im öffentlichen Leben Jesu erscheint, und läßt ihn von da drei Jahre lang, gleichsam in drei Tagen, den neuen Tempel der geistigen Gottesverehrung aufbauen, in welchem alles Jüdische und Aeußerliche ganz vergangen und nur der reine Geist als erfüllender Gehalt der alten bloß weissagenden und bereits untergegangenen Typen beibehalten worden ist. — Daß diese Ansicht vom Wesen des vierten Evangeliums viel zu ihrem Belege anführen und das ganze Evangelium als Darstellung von sich nachweisen könne, wird man nach dem bisher Entwickelten nicht zweifelhaft finden.

---

§. 56.

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesem Charakter des Evangeliums und der Haltung Christi in ihm für die Abfassungszeit desselben?

Das triumphirende Siegesgefühl, welches überall im Johannes-Evangelium den Heiland durchdringt (IV, 34 — 38. XII, 31 f. XVII, 4 ff. XIX, 30) und ihm jene göttlichfreudige, durch nichts zu beugende, Zuversicht (XVI, 33) giebt, — deutet wohl unbestreitbar auch auf eine bereits erfolgte siegreiche Entwickelung der von ihm vertretenen Angelegenheit unter den Menschen hin. Während zur Zeit, da Lukas und Matthäus schrieben, sein Werk noch in zweifelhaftem und heißem Kampfe um sein Bestehen rang und die Hoffnung seiner Gläubigen sich darum mit besonderer Eifrigkeit, fast Aengstlichkeit, an die Verheißung seiner Wiederkunft anklammerte, — ist hier das Werk aus äußern und innern Kämpfen bereits zu solcher Festigkeit emporgehoben, daß es dieser Stütze gänzlich entbehren kann. In festlicher Gehobenheit, wie ein an's Ziel gelangter Triumphator, geht Christus von Anfang bis zu Ende einher und kann seine Freude, wie die ruhmvolle Hoheit, die er besitzt, nicht oft genug ausreden, sein Glück und seine erhabene Herrlichkeit nicht laut genug verkünden.

Die Stützen, an denen seine Jüngerschaft vorher sich selbst

aufrecht erhalten und seiner Sache unter die Arme greifen mußte, die jüdisch-messianischen Hoffnungen seiner Wiederkehr, sind deßhalb, wie gesagt, als arme *στοιχεῖα* abgeworfen und zu einer geistigen Auffassung verklärt. Die Entwickelung hat sich bereits dahin erhoben und äußerlich so weit beruhigt, daß sie Muße findet, sich mit dem Philosophem vom Logos zu beschäftigen und daß sie sich stark genug fühlt, sich dasselbe unbedenklich anzueignen.

Das Judenthum aber mit seinen Anstalten und Ansprüchen ist durchgängig schon wie etwas völlig Ueberwundenes und Zurückgetretenes behandelt. Die Stunde ist nicht mehr zu erwarten, sondern sie ist schon wirklich da, in welcher man weder zu Jerusalem noch zu Sichem mehr anbetet (IV, 23), wo die im todten Buchstaben Begrabenen die Stimme des Menschensohnes vernommen haben und zum Leben im Geiste und in der Wahrheit hervorgegangen sind (V, 25). Das Judenthum hat, wie man sieht, in Allem unterlegen und erscheint nur noch als fahler, entseelter Schatten, der matt und abgestorben am alten Buchstaben gespenstig sich festklammert und in die geistige Auffassung seiner Typen sich zu erheben, nicht Schwung genug mehr hat, aber an allen Enden dem aus den Schläuchen hervorgebrochenen Geiste das Feld hat räumen müssen.

Johannes hat deßhalb auch nicht mehr nöthig, wie Markus, die Worte: *νόμος* und *δικαιοσύνη* zu vermeiden. Sie sind schon nicht mehr vermögend, den todten Hader zu wecken. Ihre Kraft ist so gänzlich dahin, daß sie auch als Gespenster nicht mehr umgehen und Spuk anrichten können, sondern sich und das, was sie bezeichnet haben, gutwillig in ihrer Schattenhaftigkeit und Wesenlosigkeit aufdecken lassen müssen. Der Triumph des Geistes über den besiegten und abgethanen Buchstaben thut allenthalben sich kund. Das Einzige, was Noth thut, ist, auf Jesum als auf den, der es sei, der Wahrheit und Wesen aller Dinge sei, zu blicken und durch seine Betrachtung und seine Erkenntniß, durch Glauben und Gemeinschaft mit ihm, das wahre Leben zu finden.

Dies Alles deutet natürlich auf eine spätere Abfassungszeit, als die der drei andern Evangelien, wie es auch durch die pole-

mische Berücksichtigung derselben in der Tauf- und Nachtmahls-Geschichte, in der Berufung der ersten Jünger, in der Geschichte der Leiden und des Todes Christi und so manchen jüdisch-messianischen Reden, z. B. der von der sichtbaren Wiederkunft (Matth. XXIV. XXV. Joh. XIV—XVII) — bestätigt wird. Für die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems sprechen überdies auch die bekannten Imperfecta in den Stellen XI, 18. *ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων*, XVIII, 1. *πέραν τοῦ χειμάῤῥου τοῦ Κεδρῶν, ὅπου ἦν κῆπος*, XIX, 41. *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐσταυρώθη, κῆπος*. Dagegen kann das Präsens in der Stelle V, 2. *Ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα* ꝛc. nicht geltend gemacht werden. Denn während Gärten und Ortschaften bei einer Zerstörung zertrümmert werden, bleibt ein Teich natürlich am gleichen Orte und in unversehrtem Stande bestehen. Es konnte also der Teich Bethesda als noch daseiend angeführt werden, während die Gärten und das Dorf Bethanien als nicht mehr seiend mit dem Imperfectum eingeführt sind.

Uebrigens — was unter allen Gründen der entscheidendste bleibt — spricht die altkirchliche Tradition bestimmt und einstimmig für die späte Abfassung des johanneischen Evangeliums als des letzten von allen. Man vergleiche nur die bekannten und vielangeführten Stellen: **Hieron. de vir. ill. c. 9 novissimus omnium scripsit evangelium. Epiphan. haeres. LI §. 19.** *πρῶτος μὲν ὤν, ὕστερος δὲ τοῖς ἔτεσιν εὐαγγελισάμενος.* **Euseb. H. E. III, 24.** *Ἤδη δὲ Μάρκου καὶ Λουκᾶ τῶν κατ' αὐτοὺς εὐαγγελίων τὴν ἔκδοσιν πεποιημένων, Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι, τέλος καὶ ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν τοιᾶςδε χάριν αἰτίας. Τῶν προαναγραφέντων τριῶν εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν διαδεδομένων, ἀποδέξασθαι μὲν φασὶν, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα· μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν.* — **H. E. VI, 14.** *Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν*

τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.

Hieron. de vir. ill. cap. 9. — Quod quum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est, post carcerem Ioannis historiam texuisse.

Auch die Behauptung des Epiphanius haeres. LI, §. 12, Johannes habe geschrieben: *ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μέτα ἔτη ἐνενήκοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ Πάτμου ἐπάνοδον* — findet wenigstens insoweit im Charakter des Evangeliums ihre Bestätigung, als dieser einem Greise vielmehr, als einem Jünglinge angemessen scheint. Es hat ganz den Charakter des redseligen, in einer und derselben Sache stets unermüdlichen Alters; und der Zusammenhang der einzelnen Reden ist ebenfalls nicht ein scharf und kräftig den Gedanken festhaltender und fortspinnend entwickelnder, sondern in leiser, loser Aneinanderknüpfung wird dem Gemüthe sein Lauf gelassen, so daß es zwar immer etwas an den Platz Hergehöriges, aber nicht etwas in strenger Gedankenentwickelung weiter sich Fortspinnendes giebt — ganz wie es dem Charakter des Greises in Schrift und Rede entspricht. Das gleiche Thema nur in immer andern Variationen, die gleiche Wahrheit, nur in einem wieder andern Bilde und mit stärkerem Nachdrucke als vorher oder vor einem andern Auditorio ausgeführt; und das Princip der Entwickelung nicht immer streng festgehalten und mit durchsichtiger Schärfe herausgestellt.

---

§. 57.

Als wen sich der Verfasser des vierten Evangeliums selbst zu erkennen gebe.

Wenn wir nun noch die Frage nach dem Verfasser des vierten Evangeliums aufwerfen, so ist die Lösung derselben insofern weniger zuversichtlich und unbestreitbar auszuführen, als beim Evangelium des Lukas und des Markus, weil wir vom Charakter des Johannes und seiner spätern Stellung zu Person und Lehransicht Pauli und

Petri keine urkundlichen Nachrichten im Neuen Testamente selbst besitzen, wie dies bei jenen Männern der Fall ist. Johannes verschwindet frühzeitig aus den Geschichten der Apostel wie aus den apostolischen Briefen.

Im Neuen Testamente geben also nur die nach ihm selbst benannten Briefe Zeugniß für ihn als Verfasser des vierten Evangeliums und zwar geben sie durch ihre Sprache wie durch ihren Lehrgehalt, ja durch ihren ganzen Ton und Charakter, ein sehr entschiedenes Zeugniß dafür, daß sie jedenfalls von dem gleichen Verfasser, wie dieses Evangelium, geschrieben seien. Der Beweis dafür ist schon so vielfach geführt worden und führt sich überdies für Jeden, der die Briefe des Johannes nach dem vierten Evangelium nur oberflächlich durchliest, so hinreichend durch sich selbst, daß es überflüssig wäre, ein weiteres Wort darüber vorzubringen. — Läßt sich nun durch äußere traditionelle Gründe die Authentie der johanneischen Briefe unwidersprechlich darthun, so folgt damit die Abfassung des vierten Evangeliums von dem gleichen Apostel zugleich mit. Da wir es indeß mit äußeren und außer dem Bereiche des Neuen Testamentes liegenden Beweisführungen in dieser Schrift vorerst nicht zu thun haben, so verzichten wir für einmal auf diese ohnehin nicht innerlich und völlig zum Glauben zwingenden Zeugen-Aufführungen und sehen nur danach, was aus dem innern Charakter des Evangeliums für dessen Verfasser zu folgern sei.

Wenn man in der geistigen Feinheit und spekulativen Tiefe des Evangeliums eine Schwierigkeit finden wollte für die Annahme, daß es von einem ungelehrten und ungebildeten Fischer, wie Johannes bei seiner Berufung war, abgefaßt sei, — so würde man durch Anführung dieses Grundes nur selbst eine völlige Bornirtheit an den Tag legen. Niemand wird Jakob Böhmen eine Schrift darum abstreiten, weil er ein ungelehrter Schuhmacher war, Niemand daran zweifeln, daß in dem feurigen Fischer Johannes ein tiefer und reicher Keim könne gelegen haben, der unter gegebenen Umständen aus äußerem Anlasse oder innerem Triebe seine verborgene Fülle herrlich entfaltete. Man wird dies um so leichter annehmlich

finden in jener Zeit, wo philosophische Bildung nicht schon im zwanzigsten Jahre, wie heutzutage, sondern meistens erst in gereiftem Mannesalter gewonnen wurde, also auch von Johannes noch gewonnen werden konnte. Auch ist im Evangelio nichts, was nicht von einem ehemaligen Fischer, der einen etwas spekulativen Geist besaß, könnte geschrieben worden sein. Der Geist weht, wo er will. Solche in sich selbst nichtige und anekelnde Einwendungen lassen wir also ganz außer Augen.

Wir haben vielmehr einfach die Frage aufzustellen: in welchem Verhältnisse will der Verfasser des vierten Evangeliums sich selbst zur Person Jesu nach seiner Darstellung gedacht haben, wie läßt ihn diese Darstellung zu Jesu stehen?

Und da wird schwerlich eine andere Antwort zu geben sein, als die: er wolle als nächster und genauster Augenzeuge des von ihm Berichteten betrachtet sein. — Keiner von allen Evangelisten hat so in's Einzelnste hinein seine Angaben der Zeit, des Ortes, besonderer Nebenumstände und Details gemacht, als er. Von Matthäus hat diese Genauigkeit der Angaben aufsteigend zugenommen, Lukas und Markus haben sie weiter und weiter ausgedehnt; bei Johannes hat sie den Höhepunkt erreicht; eine Erscheinung, welche, beiläufig gesagt, auch für die successive Entstehung der Evangelien ein nicht unbedeutendes Zeugniß ablegt, indem allemal der weitere Genauigkeiten nachbringende und darin den Vormann überbietende der spätere ist. — Johannes nun giebt nicht bloß im Allgemeinen die Zeiten an, worin etwas geschehen sei, an welchem Tage überhaupt (z. B. *τῇ ἐπαύριον* I, 29. 35. 44. VI, 22. XII, 12 oder *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* II, 1), an welchem und vor welchem Feste (vergl. II, 13. VI, 4 und XI, 55. *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, V, 1. *ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*) und an welchem Tage desselben (VII, 2 u. 37. *ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς*, XII, 1. *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*) — sondern er fügt selbst die Tageszeit (z. B. *νυκτός* III, 2), ja speziell die Stunde hinzu, in der eine Heilung erfolgt oder ein Ereigniß vor sich gegangen ist. So bei der ersten Zusammenkunft der beiden Jünger Johannis mit

dem Herrn I, 40 ist gesagt: *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη*; so bei der Ankunft am Jakobsbrunnen IV, 6. *ὥρα ἦν ὡσεὶ ἕκτη*, bei der Heilung des Hauptmannssohnes IV, 52. *χθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός* und bei dem Verhöre vor Pilatus XIX, 14. *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη.*

Ebenso genau sind auch sonst bei Anführung und Beschreibung von Gegenständen und Thatsachen die Zahlangaben, z. B. II, 6. *ὑδρίαι λίθιναι ἕξ*, IV, 40. *ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας*, V, 2. *πέντε στοὰς ἔχουσα* und V. 5. *τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ*, VI, 7. *διακοσίων δηναρίων ἄρτοι* (aus Markus VI, 37) und V. 19. *ἐληλακότες οὖν ὡς σταδίους εἰκοσιπέντε ἢ τριάκοντα*, XII, 5. *ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων* (ebenfalls aus Markus XIV, 5), XI, 39. *τεταρταῖος γάρ ἐστι.*

Nicht minder pünktlich ist der Ort angegeben, an welchem die einzelnen Ereignisse oder Wunder begegnet sind, oder wo sich Jesus jederzeit hinverfügt hat, z. B. I, 28. *ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο* ꝛc. V. 44. *ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, II, 1. *ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας*, V. 12. *κατέβη εἰς Καπερναοὺμ* — *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*, V. 13. *ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα*, V. 23. *ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις* ꝛc. III, 22. 23. *ἦλθεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν* — *Ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ* ꝛc. IV, 3. *ἀφῆκε τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθε πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, V. 5. *ἔρχεται εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχὰρ* ꝛc. V. 46. V, 1. 2. VI, 1—4. 59. VIII, 1. 20. X, 23. XI, 30. 38. 54. XII, 1. 36. XIX, 13. Man darf wohl ohne Uebertreibung sagen, Jesus thue im ganzen Evangelium nicht eine That, und rede kein noch so kleines Wort, ohne daß wir genau den Ort bezeichnet hätten, an dem er sich dabei befand, und zugleich noch eine ziemlich anschauliche, ja manchmal ausführliche, Beschreibung der Oertlichkeit vom Verfasser erhielten. So beschreibt er den Jakobsbrunnen bei Sychar nach seiner Lage (IV, 5 f. u. 11), so den Teich Bethesda mit seinen Hallen (V, 2—4), so den Ort, wo die Speisung der 5000 vor sich ging (VI, 3. 10), so die Gruft des Lazarus (XI, 38) u. s. w.

Und nicht minder anschaulich ist die Darstellung der Reden in ihrem gegliederten Verlaufe und der Thatsachen in ihren einzelnsten Details. Man denke nur wieder an die erste Begegnung Jesu und der beiden Johannesjünger I, 38. στραφεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ꝛc., an die Szene beim Jakobsbrunnen mit der Samariterin und mit den Jüngern IV, 8 ff. 27. οὐδεὶς μέντοι εἶπε· Τί ζητεῖς ꝛc., an die Erzählung von der Ehebrecherin VIII, 6. 8. 10. κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν ꝛc., an die Geschichte von Lazarus Erweckung, die bis in die kleinsten Einzelzüge Schritt für Schritt Alles ganz anschaulich darlegt, wie nur der stete Augenzeuge es darzustellen vermag (Kap. XI z. B. V. 44) und ganz besonders auch die Geschichte von der Fußwaschung, dem Liebesmahle (XIII), dem Verhöre und Tode des Herrn und dem Gange der Jünger zum Grabe. Selbst der Name des Malchus ist da nicht verschwiegen geblieben (XVIII, 10).

Hier ist Alles so bis in's Einzelnste hinein geschildert, daß der Verfasser durchgängig als der unmittelbarste Augenzeuge und jedenfalls als einer der Zwölfe will angesehen sein; und zwar sind in den Erzählungen von der ersten Zusammenkunft Jesu mit den zwei Johannesjüngern (I, 35 ff.), von der Frage über den Verräther (XIII, 23 ff.), von der Bestimmung, die Jesus am Kreuze über seine Mutter getroffen hat (XIX, 26 f.), von der Weise seines Todes und der Verwundung mit der Lanze (XIX, 33—35) so vertraute, nur vom Lieblingsjünger selbst erhältliche, Mittheilungen mit so natürlich ungekünstelter Sicherheit gemacht, daß kein Zweifel sein kann, der Verfasser wolle geradezu nur für diesen Jünger, den Jesus lieb hatte, angesehen sein. — Mag man also das XXI. Kapitel als ächt stehen lassen, oder nicht, und mögen namentlich der 24. und 25. Vers desselben ein späterer Zusatz scheinen, so spricht doch dieser Zusatz entschieden nur das aus, was das Evangelium selbst von Wort zu Wort ausspricht und in jedem Zuge deutlich angiebt, es wolle das vom vertrautesten Lieblingsjünger verfaßte Evangelium, also aus der Feder des nächsten und unmittelbarsten Augenzeugen und innigsten Herzensgenossen Christi hervorgegangen sein.

Das spricht das Evangelium selbst unverkennbar über sich aus, auch dadurch, wie früher bemerkt ist, aus, daß es die beiden, sonst im N. T. so bedeutend hervorragenden, Zebedäussöhne gar nie erwähnt und somit offenbar Raum dafür giebt, bei dem Lieblingsjünger gerade an einen und zwar den bedeutendsten von ihnen, an Johannes, zu denken.

Weiter freilich läßt sich mit innern Gründen nicht kommen, als bis zu diesem Erweise, daß das Evangelium nach seinen eigenen, lauten und stillen, Andeutungen entschieden als vom Lieblingsjünger Johannes abgefaßt gelten wolle. Von da treten die äußeren, schon im vorigen Paragraphen theilweis angeführten, Zeugniss ein. Und auch dafür sind im letzten und vorletzten Paragraphen unsere Gründe schon angeführt worden, warum wir glauben, daß es von diesem Apostel erst in der späteren Zeit seines Lebens, als das Christenthum bereits siegreich über das Judenthum hervorgetreten und dieses in seiner Wurzel wie in seiner Krone vernichtet war, geschrieben worden sei, eine Ansicht, mit der auch, wie bemerkt, der schriftstellerische Charakter vollkommen im Einklange steht und welcher überdies die besten äußeren Zeugnisse beitreten.

§. 58.

Wo ist das vierte Evangelium verabfaßt worden?

Die Frage nach dem Orte, an welchem das vierte Evangelium verabfaßt worden sei, ist im Grunde eine sehr unwichtige und jedenfalls eine aus innern Gründen nicht aufzulösende Frage. Das geläufige, leicht und rein dahinfließende Griechisch spricht zwar für einen Ort, wo die griechische Sprache die herrschende Umgangssprache war. Doch ist dieser Grund nicht einmal vollwichtig und könnte ebenso gut nach Athen als nach Alexandria oder Ephesus weisen.

Wir lassen es also in diesem Punkte einfach bei der kirchlichen und in diesem Gegenstande glücklicherweise einstimmigen Ueberlieferung sein Bewenden haben, daß nämlich das kleinasiatische Ephesus der Ort gewesen sei, wo Johannes in seinem höhern Alter dies Evangelium verabfaßt habe.

Sechstes Buch.

Folgerungen, die sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben — und einige Zeugnisse der alten Kirche über die Wahrheit des Nachgewiesenen.

Sechstes Buch.

Folgerungen, die sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben — und einige Zeugnisse der alten Kirche über die Wahrheit des Nachgewiesenen.

Sechstes Buch.

§. 59.

Daß die Evangelien nicht reine Geschichtswerke und nicht bloß göttlich inspirirt, sondern Grundlagen bestimmter Partei-Ansichten von Amt und Person Jesu und menschlich entstanden seien.

Wenn von dem, was wir mit möglichster Behutsamkeit, doch ohne allen Rückhalt, nachzuweisen suchten, der wesentliche Inhalt sich als begründet bewährt haben oder noch bewähren sollte, so ergiebt sich dann daraus von selbst, was über jene beliebten und bis zum Ekel abgenutzten Phrasen von der idyllischen Unschuld und kindlichen Arglosigkeit der ersten Jünger Jesu und namentlich die Evangelienverfasser zu urtheilen sei. Jene Tiraden von der treuherzigen Herzens-Einfalt der ungelehrten Fischer und Zöllner, die kein Wässerchen zu trüben, geschweige einen historischen Bericht durch Zusätze oder bewußte Umgestaltungen zu verändern vermocht hätten, dürften wenigstens mit mehr Behutsamkeit vorgebracht, und ehe man sie wieder gedankenlos ausspricht, noch einer gründlichen Untersuchung vorerst unterworfen werden.

So viel wird zwar nie von Einem geleugnet werden, daß die ersten Jünger von einer hohen, ihr ganzes Wesen mächtig aufregenden, Begeisterung entzündet gewesen seien und daß sie in dieser Begeisterung Vieles, ja Alles, was dem sinnlichen Menschen besonders werth ist, ihre Bequemlichkeit und ein friedliches Lebensglück, ihr Vaterland und ihre Güter, freudig geopfert haben und zwar für das Edelste und Heiligste, für Gott und eine mächtige Ueberzeugung, für Erleuchtung und Beglückung der Menschheit, aufge-

opfert haben. Aber den Muth sollte man endlich doch haben, einzugestehen, daß sie demohngeachtet Menschen geblieben und von Leidenschaften und Schwachheiten nie völlig frei geworden seien, daß, wie Paulus von sich selbst oft genug bekennt, das Fleisch in ihnen seine Macht behielt und mit dem Geiste oft einen sehr heißen und nicht immer glücklichen Kampf führen mußte, daß namentlich ein bitterer, die tiefsten Principien des Christenthums betreffender, Meinungszwiespalt sie innerlich entzweite und daß sie dann in ihren fleischlichen Stunden auch die leidenschaftlichsten Mittel und die bittersten Persönlichkeiten in Schrift wie in Rede gegen einander nicht sparten. Wir sollten endlich den Muth haben, zur Steuer der Wahrheit zuzugeben, daß Spuren dieses fleischlichen Geistes auch in den heiligen Schriften nicht fehlen, und daß also diese nicht bloß vom Geiste Gottes, weder dem Inhalte noch den Worten nach, seien eingegeistet worden. Denn es ist offenbar, daß zum Theil sehr menschlich bei Abfassung derselben, namentlich von Seiten Pauli im Lukas-Evangelium, verfahren worden ist; es sind da mit Absicht und vollem Bewußtsein Stücke aus der evangelischen Geschichte der zwölf Apostel im Matthäus ausgestoßen, andere dafür eigenmächtig eingeschoben, Gleichnisse und Erzählungen entweder ganz neu gebildet, oder bis zur Unkenntlichkeit umgearbeitet, persönlichen Beziehungen zulieb Zahlen, Namen und Umstände abgeändert, Zusammenstellungen gemacht oder aufgelöst, — kurz mit einer großen und nach unseren Begriffen nicht immer ganz lauteren Gewaltthätigkeit und selbst Leidenschaftlichkeit bei Abfassung der heiligen Geschichte verfahren worden; — und dies Alles, um die eigne Partei-Ansicht von der Person Jesu und von Art und Umfang der durch Jesum beabsichtigten Erlösung dadurch zu sanctioniren, den Gegnern aber die Stützen für die ihrige zu entziehen.

Historische Treue ist also bei den Evangelien-Verfassern in der Weise, wie man bisher glaubte, nicht zu suchen. Eine diplomatisch-genaue Darstellung des wirklichen Lebens Jesu, so weit es ihnen möglich war, zu geben, war auch von ferne nicht ihr Zweck,

wenigstens nicht der aller vier Evangelisten. Es sollten vielmehr Darstellungen des Wirkens und der Reden Jesu so, wie sie der besondern Auffassung und Verkündung des Verfassers am zusagendsten waren, also nicht reine, objektive, Biographien sein. Stark und unumwunden gesprochen sind die Evangelien: Parteischriften, nicht aber Geschichtswerke. Und alle sogenannten Harmonien der Evangelien sind darum schon von vornherein verfehlte Unternehmungen, da die Verfasser derselben gar nicht in einem und demselben Geiste, wie ihre Nebenevangelisten, schreiben, noch das Gleiche, wie sie, erzählen wollten, sondern sich in den bewußtesten und absichtvollsten Gegensatz zu einander stellten. Man muß ihnen also recht eigentlich Glieder und Gebeine zerbrechen und mit radikaler Barbarei und Gewaltthätigkeit ihr innerstes Wesen zerstören, wenn man sie in Einklang hinsichtlich ihrer Darstellungen bringen will.

Dieses Resultat der hier mitgetheilten Forschungen werden freilich Viele bedenklich finden, zumal wenn es sich bei genauer allseitiger Prüfung von immer mehreren Seiten her als begründet herausstellen würde. Und solche weitere Seiten und Begründungen giebt es, wie jeder einigermaßen gebildete Theolog von selbst absieht, in der That noch etliche.

Daß nämlich die Evangelien in der ersten Zeit der christlichen Kirche wirklich in der angegebenen Weise nicht als getreue Lebensbeschreibungen, sondern als Stützen einer Partei-Ansicht von der Person Jesu und seinem Erlösungswerke angesehen und in diesem Sinne abgefaßt wurden, dafür sprechen sehr stark die vielen apokryphischen Evangelien, welche, wie Hieron. praefat. in Matth. sagt, a diversis auctoribus edita diversarum haeresεων fuere principia, ut est illud iuxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim apostolorum et Basilidis atque Apellis ac reliquorum, quos enumerare longissimum est. Ein Evangelium sollte also Princip oder stützende Grundlage einer christlichen Besonderansicht (das bedeutet im Grunde das Wort haeresis) sein. So wird auch ein Evangelium, das mit dem von den Naza-

renern gebrauchten Evangelium *κατὰ Ἑβραίους* sehr verwandt gewesen sein soll, von Origenes (de princ. I prooem. §. 8) geradezu doctrina Petri genannt: Si quis nobis velit proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur. — Hatte doch jeder Sektenführer *) und jede Sekte **) fast ein eigenes, nach ihrem Systeme zugerichtetes, Evangelium. Besonders wichtig und auf die Abfassung unserer kanonischen Evangelien vielfach anwendbar ist namentlich, was Theodoret (haeret. fabulae I, 20) vom bekannten Diatessaron des Tatianus sagt: *Οὗτος ὁ Τατιανὸς καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνοι οἱ τῆς ἐκείνης συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην, καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.*

---

*) So unter Andern Karpokrates und Cerinth: Epiphan. haeres. XXX, §. 14: *Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς* (den Ebioniten) *εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾷν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.* — So Basilides und Apelles, Marcion u. a. — vergl. die oben angeführte Stelle aus Hieronymus.

**) So die Ebioniten und Nazarener: Epiphan. haeres. XXX, §. 3. *Καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται. Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους.* §. 13. *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ, Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν, ἐμφέρεται* ꝛc. — Die Sabellianer: Epiphan. haeres. LXII, §. 22. *Τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην, καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο· ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.*

Wenn er freilich die *συνθήκη* dieser vier Evangelien, wenigstens des Lukas-Evangeliums, gekannt hätte, Theodoret würde dann schwerlich einen viel andern Spruch auch über diesen haben ausfällen können, als er ihn über Tatians Diatessaron fällt. Denn dieses Evangelium ist anfangs gewiß auch nur von der *συμμορία* des Paulus, und erst nach und nach, als die Weise seiner Entstehung und die besonderen Beziehungen seiner einzelnen Aussprüche und Zusammenstellungen unbekannt geworden waren, von der *τοῖς ἀποστολικοῖς δόγμασι* folgenden Gesammtkirche (wenn unter den vielfach zerrissenen ebionitischen, nazarenischen, gnostischen und monarchianischen Spaltungen der ersten Jahrhunderte von einer solchen die Rede sein darf) gebraucht und angenommen worden. Am ähnlichsten aber erscheint dem Verfahren des Paulus im Lukas-Evangelium das des Gnostikers Marcion in der Abfassung seines von ihm als ächt behaupteten Evangeliums gewesen zu sein*); und höchst bedeutsam ist die Behauptung dieses Mannes, daß unsere anerkannten Evangelien, vor allen das des Lukas, verfälschende Zusätze von der Hand der Apostel, welche sie verfaßten, enthielten, eine Behauptung, welche das, was wir zu erweisen suchten, anerkennend bestätigt, so wie sie hinwieder durch unsere Nachweisung als eine richtige bestätigt wird. Und wunderbarer Weise scheint Marcion bei dem Nachweise dieser Behauptung ganz den gleichen Ausgang wie wir, nämlich vom Galaterbriefe und den daselbst un-

---

*) Tertull. c. Marc. IV, 2: Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Iren. adv. haeres. I, cap. XXVII, 2: Et super haec id, quod est secundum Lucam, evangelium circumcidens et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum patrem confitens Dominus conscriptus est. Tert. c. Marc. IV, 6: Contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, *quasi ab assertoribus ejus intexta;* competentia autem sententiae suae reservavit. — Wenn Tertull. c. Marc. IV, 7 sagt: Hoc (Matth. V, 17) Marcion, ut additum erasit, so hatte Marcion von dieser Stelle vielleicht nicht unrichtig geurtheilt. Denn wir finden sie auch von Lukas und Markus beseitigt und dadurch für einen nicht authentischen Zusatz des ersten Evangelisten erklärt.

leugbar hervortretenden Mißverhältnissen und Lehrspaltungen unter den Hauptaposteln genommen zu haben. Wenigstens giebt dies der im Uebrigen vielfach verdrehende und aus orthodoxer Befangenheit Vieles mißverstehende Tertullian c. Marc. IV, 3 in folgenden Worten zu erkennen: *Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos Apostolos sugillantis*, ut non recto pede incedentes ad veritatem Evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam, pervertentes Evangelium Christi, *connititur ad destruendum statum eorum Evangeliorum, quae propria et sub Apostolorum nomine] eduntur, vel etiam Apostolicorum,* ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat..... *Si Apostolos praevaricationis et simulationis Marcion suspectos haberi queritur*, usque ad Evangelii depravationem Christum iam accusat. Si vero Apostoli integrum Evangelium contulerunt,.... pseudapostoli autem veritatem eorum interpolaverunt, et inde sunt *nostra digesta*: quod erit germanum illud Apostolorum instrumentum, quod adulteros passum est? *) — Damit stimmt auch Irenaeus adv. haeres. I, 27, 2 überein, wenn er spricht: *(Marcion) semet ipsum veraciorem, quam sunt hi, qui Evangelium tradiderunt, apostoli, suasit discipulis suis,* non Evangelium, sed particulam Evangelii tradere iis. — und III, 2: *Apostolos admiscuisse ea,*

*) Vergl. ferner IV, 9: Constat — te potius vocem Domini de evangelio erasisse, *quam nostros injecisse.* — IV, 5: Dum constet haec quoque (caetera Evangelia) apud Ecclesias fuisse, cur non haec quoque Marcion attigit *aut emendanda, si adulterata,* aut agnoscenda, si integra? — und bes. IV, 4: Ego meum (evangel.) dico verum, Marcion suum. *Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum.* Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius reperietur . . . . *Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos — ipsum est, quod Marcion per Antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum*, qua etiam Christum inde configerent, utique non potuisset arguere, nisi quod invenerat. — *Emendator* (wofür sich Marcion ausgab) *sane Evangelii*, a Tiberianis usque ad Antoniana tempora eversi, *Marcion* solus et primus *obvenit*, exspectatus tam diu a Christo — — — nisi quod humanae temeritatis, non divinae auctoritatis negotium est haeresis, quae sic semper emendat evangelia, dum vitiat.

quae sunt legalia, Salvatoris verbis, 12, 12. *Et Apostolos quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annuntiasse Evangelium,* se autem sinceriores et prudentiores Apostolis esse. Unde et Marcion et qui ab eo sunt, ad intercidendas scripturas conversi sunt, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem Evangelium et epistolas Pauli decurtantes, haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt.

Wir sehen also bei Marcion eine der unsrigen ganz ähnliche (oder gleiche) Ansicht vom Charakter der sogenannten kanonischen Evangelien, namentlich dem paulinischen des Lukas, herrschen, nämlich die, daß sie nicht treue, unparteiische Berichte von Leben und Lehre des Herrn, sondern nach bestimmten Besonderansichten gemachte und durch Zusätze und Umgestaltungen vielfach absichtlich verfälschte Parteiwerke seien. Für diese Ansicht würden wir außer Marcion und Cerdon noch andere bedeutsame Stimmen schon aus der frühesten Zeit der Kirche vernehmen können und gewiß auch nicht unwichtige Gründe zu ihrer Bestätigung aufgeführt lesen, wenn nicht die orthodoxen Kirchenväter die Werke dieser Männer, so weit sie es vermochten, sorgsam vernichtet und ihre Worte durch die eignen weiter und stärker tönenden Deklamationen verstummen gemacht hätten.

Auch war zur Zeit der kirchlichen Bekanntwerdung der Evangelien schon die ursprüngliche Art ihrer Entstehung schwerlich mehr genügend bekannt; und die immer mehr überhandnehmenden Bestrebungen der Harmonirung derselben verwischten nach und nach die Spuren dieser Kenntniß vollends.

Besonders aber trug zur gänzlichen Austilgung dieser Spuren die von den Alexandrinern ausgegangene allegorische Auslegungsweise der heiligen Schriften nicht wenig bei. Sei es, daß man durch dieselbe wirklich beabsichtigte, alle noch etwa vorhandenen, der Würde der Evangelien nicht günstigen Erklärungen zu beseitigen, oder daß man ohne diese besondere Absicht bloß aus spekulativer Neigung auf diese Auslegung verfiel, — soviel wird nicht

geleugnet werden, daß durch sie die heiligen Schriften zu einer besondern Ehrwürdigkeit (σεμνότης) immer mehr emporgehoben wurden, und die Inspirationstheorie angebahnt und von den Alttestamentlichen Büchern auf die Neutestamentlichen übertragen werden konnte. Das θεοπρεπῶς ἑρμηνεύειν derselben wurde dann als bestimmte unverbrüchliche Anforderung an jeden Ausleger gestellt und somit nur ernst und heilig Gemeintes, des göttlichen Geistes als eigentlichen und letzten Verfassers dieser Schriften Würdiges, fortan in denselben gesucht und gefunden. Daran auch nur zu denken, daß irgendwo menschliche Leidenschaftlichkeit und persönliche Bitterkeit in denselben walten und Partei-Interesse selbst den Mund des Heilandes oder Darstellungen aus seinem Leben für sich gemißbraucht und da oder dort etwas in Geschichte und Lehre verändert haben könne, — mußte so nachgerade schon für eine Sünde wider den heiligen Geist angesehen werden. Und so war denn von da an eine völlig unbefangene Prüfung der heiligen Schriften und ihres Verhältnisses zu einander schlechthin unmöglich gemacht; und bis auf diese Stunde ist sie dadurch unmöglich geblieben. Daß aber damit der Wahrheit kein wesenhafter, oder überhaupt gar kein Dienst geleistet werden konnte, daß sie sich verbergen und mit Gewalt verdecken lassen mußte, wird kein Unbefangener in Abrede sein.

---

§. 60.

Schlußwort.

Und wenn ich nun, vom Drange nach Erforschung der Wahrheit getrieben, diese befangende Schranke niedergeworfen und, was eine ganz voraussetzungslose Prüfung bei meinen Untersuchungen herausgestellt hat, unbefangen und unverhohlen hier dargelegt habe, so hoffe ich nicht deßhalb den boshaften Vorwurf hören zu müssen, als sei dies aus Feindschaft gegen die Kirche Christi, die mir wie irgend Einem theuer, oder gegen die christliche Wahrheit, die mir von Herzen heilig ist, geschehen; auch geschah es nicht aus einem

hegelisch= oder sonst spekulativ=philosophischem Interesse, sondern, wie gesagt, einzig zur Förderung der Wahrheit und um der wahren Ehre Christi willen. Denn eher kann dieser Göttliche nicht rein erkannt und seine Wahrheit der Menschheit als ihr theuerstes Heiligthum nicht rein vorgestellt werden, als bis alles durch menschliche Leidenschaft und Schuld der Apostel an sein Euangelion hinzugesetzte Gefälschte entdeckt und von dem heiligen Kerne wieder abgeschält, als bis namentlich Paulus und seine mehrfach getrübte Auffassung von Christo und sein nicht durchaus reiner Sinn im rechten Lichte von der Welt erkannt und geziemend gewürdigt worden ist. Er ist der Saulus, der den zweiten David ebenso wie der gleichnamige und aus dem gleichen Stamme entsprossene König Saul den ersten David verfolgt hat; er ist im Evangelio des Lykas der Wolf (*Λύκος*), der in den Stall des Herrn mit unreiner Herrschsucht und gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit eingebrochen ist und so manches darin aus seiner ursprünglichen Gestalt und reinen Schönheit herausgezerrt und nach seinem, nicht des Herrn, Sinne gewendet hat. Ihm, d. h. jeder Entstellung, welche durch ihn der wahren Urlehre des Herrn gegeben worden ist, gilt meine Fehde. Paulinismus ist nicht durchgängig wahres Christenthum. Mögen die, welche in seinem Christenthume das einzig wahre Heil gefunden und daran sich festgeklammert haben, zu seinem Schutze sich erheben. Ich stehe ihnen unverzagt zu Rede. Doch nicht ich, sondern Christus selbst und seine gemißhandelten Zwölfe und die Wahrheit klagen ihn gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit und eigenmächtiger Gestaltung des Euangelions an. Möge gegen dieses, dem Euangelion aufgedrungene, Unreine allein gekämpft und zwar ohne persönliche Beziehung und Aufgeregtheit nur in reinem Interesse für Wahrheit und ächtes Christenthum und nur mit Waffen ernster und unparteiischer Forschung gekämpft werden, damit Christus und seine ächte Wahrheit immer reiner und ungetrübter erkannt werde und sein Licht immer heller und freier durch alle Herzen hin strahle. Ihm und seiner reinen Wahrheit wird mein letzter Athem und meine letzte Kraft gewidmet bleiben. Aber gegen jede an deren

Statt gestellte Fälschung, sei sie von noch so hochgehaltenen, ja von den höchstgehaltenen apostolischen Namen ausgegangen und vertreten, soll meine Stimme wie mein Arm, so lange Gott will, erhoben bleiben. Das ächte, ungefälschte Christenthum sei meine Losung! möge es die auch der ganzen Christenheit werden!

Damit darf ich für diesmal wohl schließen. Denn ehe ich Weiteres, dem Aufbaue des scheinbar Zertrümmerten Gewidmetes, vorbringen darf, muß ich zuerst die Aufnahme dieses Buches abwarten.

Im Uebrigen bin ich der Meinung, daß jeder vorgebrachte Zweifel an einem bisher bestandenen — hoch oder nicht hoch gehaltenen — Glauben im Grunde bloß eine Frage sei, welche zu genauerer Untersuchung und gründlicherer Lösung einer in derselben liegenden Schwierigkeit aufrufen soll. Jede ernste Bestreitung oder Anfechtung, jede Aufdeckung von Schäden und Gebrechen an etwas Giltigem ist darum im Grunde nie Feindschaft, sondern recht eigentlich ein Freundschaftsdienst gegen die Wahrheit, ein Wink, welcher auf das Vorhandensein von bedenklichen Nothständen hinlenken und daran erinnern soll, daß das mahnende Bedürfniß einer gründlicheren Heilung vorhanden sei. Als eine solche Frage oder einen solchen Wink will auch dieses vorliegende Werk sich angesehen wissen. Möchten ihm recht gründliche Lösungen seiner aufgeworfenen Fragen und recht befriedigende und solide Heilungen der aufgezeigten Gebrechen in ernstem und leidenschaftslosem Tone zu Theil werden.

Indessen glaube ich — den schlimmsten Fall vorausgesetzt — nicht, daß man es als einen Frevel oder als einen unreifen Unbedacht wird ansehen dürfen: wenn ich die hohe und feste Zuversicht ausspreche, daß die großen und seligen Ideen, welche durch Christum und seine zweite Weltschöpfung in's Herz der Menschheit ein und darin aufgegangen sind, ich meine die vom Reiche Gottes, das alle Gott wahrhaft geweihten Geister in aller Welt umfasse, von der hochheiligen Liebe, als der höchsten allmächtigen Kraft, die väterlich ob allen Geschöpfen als ihren Kindern walte und die auch das Verirrte, wenn es voll Sehnsucht wieder nach ihr sich ausstreckt, voll

Gnade zu sich ziehe, von der Bestimmung unsres Geistes zum Streben nach einer Vollkommenheit, die gleich der Vollkommenheit des Heiligsten, des Allvollkommenen selbst, werden und erst dann in ihrer herrlichen Vollendung ganz erscheinen soll, wenn wir ihn in anderen Wohnungen seines Vaterhauses einst sehen, wie er ist und andere, — wohl endlich so stark und so weit durchgedrungen seien, daß sie nun sich durch sich selbst tragen und ohne die Krücken äußerer Tradition und Autorität sich selbst erhalten mögen.

Eben das ist ja die wahre Probe ihrer Aechtheit und vollen Unumstößlichkeit und Unentbehrlichkeit, wenn sie, rein auf sich und ihre innere Stärke gestellt und zugleich in den heißesten Kampf mit widerwärtigen Ansichten gesetzt, sich immer siegreicher behaupten und immer herrlicher erheben. Das ächte Gold wird nur desto glänzender und schöner aus dem Feuer der Läuterung hervorgehen. Die Schlacken aber werden davon weggebrannt, und wenn sie schon verzehrt werden, so geschieht ihnen doch damit kein Unrecht, noch auch der Menschheit ein Schade. Alles muß ja durch Zeit und Feuer bewährt werden. Das wahrhaft Aechte und in sich selbst Ewige wird auch daraus gerettet, doch als durch Feuer wird es gerettet und eben das, daß es die Probe auch im härtesten Feuer besteht, beweist seine Aechtheit.

Also zagen wir nicht! Gott kann nicht sterben und was aus ihm ist, ebenso wenig. Nur die menschliche Zuthat, die unreine Schlacke fällt ab, damit das wahrhaft Göttliche um so reiner hervortrete. Wird Jemandes Werk verbrennen, so war es nicht ächt und gewißlich werth, daß es verbrannte.

In dieser Zuversicht schließe ich mein Werk und glaube, wie man auch dasselbe beurtheilen möge, darin wenigstens folgendes vielleicht nicht ganz Bedeutungslose geleistet zu haben:

1) Den Beweis geführt, daß die Evangelien wirklich apostolische Schriften und somit als authentische Quellen der apostolischen Lehrbegriffe anzusehen seien — eine Bedeutung, die ihnen im Grunde einzig im Sinne von kanonischen Schriften zukommt. Denn alles

Weitere, über diese einfache Bedeutung Hinausgehende, als z. B. die Prätension, daß sie von Gott selbst buchstäblich oder doch dem wesentlichsten Inhalte nach sollten inspirirt worden sein, ist eine nur von menschlicher Seite in unbefugter Buchstaben-Vergötterung ihnen zuerkannte Eigenschaft, welche zu ihrer Bestimmung, Quellen der urchristlichen resp. apostolischen Lehrbegriffe zu sein, wesentlich nicht gehört. Diese ihre reine, durch eine eigenmächtig ihnen aufgedrungene Inspirationsheiligkeit nicht veränderte, Geltung wird ihnen hiermit wieder zurückgestellt.

2) Andererseits wird aber auch die in ungehörigen Untersuchungen herumschwärmende und nach willkürlich von außen her gebrachten Principien den biblischen Stoff behandelnde Kritik vielleicht wieder mehr auf ihr eigentliches Gebiet und zur nüchternen Untersuchung der nach meiner Meinung wirklichen Hauptfragen, nämlich zur gründlichen Betrachtung des thatsächlichen Verhältnisses der einzelnen Neutestamentlichen Schriftsteller unter sich zurückgerufen und von bloßen Phantastereien an die nüchterne Betrachtung des feststehenden Buchstabens gemahnt. Nicht nach willkürlichen Einbildungen, sondern nach einfachen Texterforschungen soll sie ihre Behauptungen aufstellen. — Dagegen soll dann auch die Auslegung einmal das unüberwindliche Vorurtheil, das sie noch stets gefangen hält, nämlich das einer nach eigenen Begriffen erdachten Theoprepie zu ignoriren oder ganz abzulegen wagen.

3) Und endlich schmeichelt sich der Verfasser, hier den Versuch einer nicht bloß negativen, sondern zu positiven Resultaten führenden Kritik gewagt und dadurch wenigstens die Möglichkeit einer solchen nach Kräften dargethan zu haben. Möge dazu, daß eine solche nach positiven Ergebnissen strebende Kritik mehr und mehr Freunde finde und vielfacher versucht werde, dies Buch einen, wenn auch kleinen, Anstoß gegeben haben, so wird es nicht ganz unnütz an's Licht getreten sein und an seinem Theile zum Baue der unbefangenen und täuschungfreien Wahrheit einen, wenn auch geringen, Baustein hinzugetragen haben!

Philosphotos Alethias.

Hasert, Friedrich Reinhold,

Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander
ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben

Leipzig 1852